Ricardo Luiz de Souza

CATOLICISMO & ESCRAVIDÃO

o discurso e a posse

EDUNILA

RICARDO LUIZ DE SOUZA

CATOLICISMO E ESCRAVIDÃO:

O DISCURSO E A POSSE

Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

2020

Ficha catalográfica elaborada pela EDUNILA – Editora Universitária

S729c Souza, Ricardo Luiz de.

Catolicismo e escravidão: o discurso e a posse / Ricardo Luiz de Souza. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

119 p.

ISBN: 978-65-86342-04-8

1. História das Américas. 2. Religião. 3. Catolicismo. 4. Escravidão. 5. Negros. 6. Índios I. Souza, Ricardo Luiz de. II. Título.

CDU 94(7/8)

Catalogação na fonte: Bibliotecário Leonel Gandi dos Santos CRB 11/753

EDUNILA – Editora Universitária
Av. Tancredo Neves, 6731 – Bloco 4, Espaço 2
Caixa Postal 2044
Foz do Iguaçu – PR – Brasil
CEP 85867-970
Fones: +55 (45) 3529-2749 | 3529-2770 | 3529-2788
editora@unila.edu.br
www.unila.edu.br/editora

Editora associada à

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Há uma linha doutrinária no âmbito do cristianismo que parte das epístolas paulinas, encontra-se presente nos textos dos padres da Igreja e é incorporada por autores como Ginés de Sepúlveda, no contexto da América Espanhola, bem como por Antonio Vieira, Antonil, Jorge Benci e Azeredo Coutinho, no contexto da América Portuguesa.

Tal linha pode ser definida como o discurso católico – e não necessariamente cristão, uma vez que houve, historicamente, uma considerável divergência entre católicos e protestantes a respeito do tema – sobre a escravidão, e é deste discurso que eu tratarei nas páginas seguintes. Os fundamentos deste discurso que, no espaço institucional da Igreja pouco se alterou desde as origens do cristianismo até meados do século XIX, podem ser sintetizados a partir dos seguintes fundamentos:

1. O escravo deve obediência ao seu senhor, não podendo rebelar-se, nem cabendo a ele o direito de negar a sua condição de escravo.

2. O senhor deve oferecer ao escravo um tratamento humano e deve oferecer, também, as condições materiais e espirituais que lhe permitam o exercício da fé cristã. Mas o senhor também tem o direito e o dever de punir o escravo que se rebela e o que não cumpre adequadamente com os seus deveres.

3. A condição de escravo só pode ser compreendida a partir da existência do pecado. O escravo é um ser marcado por sua condição de pecador, devendo expiar o pecado a partir da sua condição de escravo. Há, portanto, uma espécie de pecado original a assinalar especificamente o escravo, que, por diversas vezes, é designado como filho de Caim.

4. O escravo deve pautar seu comportamento pela resignação e pela humildade. Ao mesmo tempo, por serem os mais humildes entre os humildes, os escravos – desde que não se rebelem – estão predestinados à salvação eterna.

5. O infiel – caso do indígena e do africano – deve ser convertido à fé católica. Para que isto seja possível, de acordo com este discurso, deve ser feita a colonização da África e da América. O infiel que recusar a conversão deve sofrer as consequências da guerra justa que contra ele será travada, e cuja consequência igualmente justa será a sua escravização. Ao mesmo tempo, a Igreja sempre se opôs à escravização do índio convertido ao cristianismo, assim como nunca se opôs à escravização do africano trazido para a América, mesmo depois de sua conversão. Além disso, o tráfico de escravos, longe de ser condenado pela instituição, foi visto por ela como um caminho a ser trilhado para a redenção dos africanos infiéis que, enfim, iriam viver em terras católicas.

Estes são, em linhas gerais, os fundamentos do discurso sobre a escravidão, elaborado pelos representantes da Igreja Católica que se debruçaram sobre o tema. Tal discurso, evidentemente, se entrelaça com interesses econômicos dos quais a Igreja, principalmente a partir do século XVI, terminou se convertendo em aliada, mas, ao mesmo tempo, seria um erro pensar tal discurso apenas como uma espécie de justificativa teológica para os interesses dos senhores de escravos.

Havia, afinal, um interesse ardente e genuíno a mover os missionários que se envolveram no processo de conversão dos gentios da América e da Guiné, o que inclusive – principalmente no caso da escravidão indígena – gerou sérios conflitos entre o clero e os senhores de escravos.

Ao mesmo tempo, a mentalidade escravista foi a mentalidade comum ao clero e aos senhores de escravos. Seja por motivos religiosos, seja por motivos econômicos – e frequentemente por ambos, uma

vez que a Igreja sempre foi uma grande proprietária de servos, primeiro, e de escravos, depois – tanto senhores de escravos quanto a Igreja legitimaram a escravidão a partir de um amálgama de fundamentos teológicos e socioeconômicos.

No presente texto, tratarei tanto da escravidão indígena quanto da escravidão africana, e tratarei tanto do discurso católico sobre a escravidão quanto do discurso sobre a posse de escravos por parte da instituição, com o texto sendo estruturado a partir de três capítulos.

No capítulo 1, intitulado "A escravidão indígena na América Espanhola: fundamentos de um debate", apresento o debate sobre este tipo de escravidão nas colônias espanholas a partir do estudo de quatro autores que se dedicaram ao tema, quais sejam: Gonzalo Fernandez de Oviedo, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas. Os dois primeiros foram defensores da escravidão indígena e os dois últimos a condenaram, sendo que a análise comparativa destes autores ajuda a esclarecer pontos importantes do debate.

No capítulo 2, intitulado "A maldição, o inferno e o paraíso", traço uma síntese do discurso católico sobre a escravidão, partindo dos textos bíblicos, passando pelo período medieval e pelo debate sobre o tráfico de escravos e chegando aos autores do período colonial, dentre os quais serão analisadas as obras de Antonil, Padre Vieira, Jorge Benci, Nuno Marques Pereira e Azeredo Coutinho. Buscarei mostrar, então, as linhas de continuidade e as contradições presentes nesse discurso.

E, finalmente, no capítulo 3, "Batismo, posse e abolição", estudo os rituais de conversão dos gentios, ou seja, o batismo, tal como foi praticado e visto pela Igreja. Estudo, ainda, como se deu a posse de escravos por parte da Igreja enquanto durou a escravidão, e analiso, por fim, como a instituição se posicionou perante a abolição. Analisarei, em síntese, ao longo dos três capítulos, o discurso da Igreja sobre a escravidão e a posse de escravos por parte da instituição.

CAPÍTULO I

◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊◊

A ESCRAVIDÃO INDÍGENA NA AMÉRICA ESPANHOLA: FUNDAMENTOS DE UM DEBATE

OS PROTAGONISTAS DO DEBATE

Nascido em 1474 e falecido em 1566, o frade dominicano Bartolomé de Las Casas entrou para a história com o título – aliás, justo – de apóstolo dos índios, mas, como sempre ocorre em tais ocasiões, por trás do título há ambiguidades e contradições a serem assinaladas para melhor compreensão do personagem, bem como de sua trajetória e importância histórica.

Em sua primeira estadia nas Américas, Las Casas não fez nenhuma objeção ao tratamento dispensado aos indígenas, chegando a utilizá-los como escravos em suas plantações. Sua conversão teria se dado após ouvir um discurso em defesa dos direitos dos índios feito por frei Antonio de Montesinos, cujo pioneirismo Ferro (2004) assinala:

> O primeiro defensor dos índios foi Antonio Montesinos, que se ergueu contra a *encomienda*, em 1511, e chegou até a recusar-se a administrar os sacramentos aos *encomenderos*, ameaçando-os de excomunhão. Suas diatribes provocaram escândalo e ele foi chamado de volta à Espanha (FERRO, 2004, p. 165).

Skinner (1996), ao descrever a trajetória de Las Casas, menciona, igualmente, a sua conversão:

> Las Casas estivera pela primeira vez no Novo Mundo em 1502, começando então a acompanhar o brutal modo de vida dos colonizadores. Em 1514, porém, sentiu súbita repulsa pelo tratamento que vinha sendo dispensado aos indígenas e, após retirar-se por algum tempo junto à sua Ordem voltou à América para lutar em favor dos nativos, e retornando definitivamente à Espanha em 1547 (SKINNER, 1996, p. 447).

O episódio da conversão – a efetiva importância do sermão de Montesinos no processo – permanece polêmico. Mais importante, contudo, que precisar seus contornos, é sublinhar o caráter repentino da mudança que transformou Las Casas em defensor irredutível e radical dos índios. É importante, ainda, salientar como a defesa por ele empreendida terminou por converter-se em fracasso perante seus próprios olhos, com seu retorno definitivo à Espanha podendo ser lido como uma confissão de derrota.

Frieiro (1971) descreve a trajetória de Las Casas:

> Foi expulso várias vezes pelos colonos, em razão de se bater pela supressão do odioso regime das *encomiendas*[1]. Foi bispo de Chiapas, no México, e por último, desenganado, entrou para um convento em Valladolid, onde morreu na avançada idade de 92 anos (FRIEIRO, 1971, p. 42).

Já segundo Azancot (1985, p. 35), a partir de seu fracasso político em Chiapas – onde a "pacificação" inicial acabou em mera exploração de mão de obra indígena, quando os frades desistiram de tanta penúria inútil – Las Casas regressou definitivamente à Espanha em 1547. Neste contexto de desolação final, nem sua obra mais importante ele permitiu que fosse publicada. Conforme Hanke (1951, p. xxxviii), Las Casas, em sua famosa carta de novembro de 1559 na qual lega o manuscrito da *História das Índias* aos dominicanos do mosteiro de São Gregório, proíbe que o texto seja publicado nos quarenta anos seguintes à sua morte, pelo menos.

Las Casas fracassou, evidentemente, em sua luta pela preservação da liberdade ou, pelo menos, da preservação física dos povos indígenas – e milhões de mortos ao longo do processo de formação

1 *Encomiendas* consistiam na submissão de um grupo de indígenas a *encomenderos* designados pela Coroa entre os notáveis, locais. Estes ficavam responsáveis pela submissão e exploração econômica dos indígenas.

da América Espanhola atestam este fracasso –, mas suas ideias, no final das contas, triunfaram sobre o discurso de seus oponentes, foram reconhecidas como válidas pela Igreja, criaram a *leyenda negra*, que marcou para sempre a memória das conquistas espanholas, e angariaram seguidores não apenas na Espanha e na América, mas em lugares remotos.

Bruit (1995) acentua:

> A liberdade e a coragem com que Las Casas criticou conquistadores, autoridades, eclesiásticos foram verdadeiras façanhas numa época em que a Inquisição não tinha embaraços para censurar e condenar atos e ideias fora do dogma comum (BRUIT, 1995, p. 65).

E foi o sentido heroico e paradigmático da luta de Las Casas que o transformou, para muitos, em modelo a ser seguido.

Assim, segundo Gutierrez (1992, p. 98), Salazar, primeiro bispo de Filipinas, foi discípulo de Bartolomé de Las Casas e de Francisco de Vitoria, e os missionários enviados para o país, tanto os da primeira leva como os da segunda, foram valentes defensores dos índios. Temos, a partir deste exemplo, uma demonstração da influência obtida pelo frade dominicano e por suas propostas. Mas, afinal, que propostas foram estas?

Entre as propostas de Las Casas, havia a supressão das *encomiendas* – ou seja, o trabalho compulsório indígena realizado em troca da catequese, que funcionava, desta forma, como mero pretexto para a escravização –, a abolição completa de qualquer forma de escravidão indígena e o governo das populações nativas pelo clero. Buscava-se, enfim, a ampliação e consolidação do domínio da Igreja sobre estas populações, que deveriam, com isto, ser subtraídas do poder exercido pelos leigos, mas, ao mesmo tempo, colocava-se em questão a própria autoridade da Igreja perante os índios.

O principal adversário de Las Casas foi o também dominicano Juan Ginés de Sepúlveda, nascido em 1489 e falecido em 1565. Apesar de pertencer à mesma ordem que Las Casas, Sepúlveda tinha uma doutrina referente ao índio radicalmente oposta à de seu conterrâneo, uma vez que fazia a defesa da escravidão indígena. Suas ideias seguiram trajetória contrária às defendidas por Las Casas: aplicadas na prática, acabaram condenadas finalmente pela Igreja e execradas pela posteridade, em que pese o seu conceito de guerra justa ter entrado para o repertório do Direito Internacional.

O que Sepúlveda pretendia, contudo, não era o extermínio das populações indígenas, e sim a inserção destas na civilização cristã, mas inserção esta que, na sua perspectiva – devido às características naturais destas populações – apenas poderia se dar por meio da submissão, sendo que tal submissão apenas poderia ser alcançada por meio da escravização. Com isto, ele termina por corroborar os interesses mercantilistas de sua época, mas seria um erro considerar suas ideias como um mero subterfúgio para a implantação da escravidão indígena.

Segundo Hanke (1985, p. 17), os argumentos de Las Casas e Sepúlveda não se aplicam apenas aos povos nativos da América, mas a toda a humanidade, a todas as nações dentro de suas respectivas fronteiras. O debate travado por ambos os autores reflete, de fato, características essenciais do processo civilizador, inclusive em seus aspectos mais cruéis e sangrentos.

Outro adversário de Las Casas foi Gonzalo Fernandez de Oviedo, cronista e historiador espanhol nascido em 1478 e falecido em 1557. Oviedo não foi um sacerdote, como Las Casas e Sepúlveda, mas, em sua longa crônica das conquistas espanholas, aborda basicamente a mesma temática destes dois autores, criticando Las Casas e sendo acerbamente criticado por este.

Segundo Affergan (1981, p. 93), é Oviedo quem sintetiza o trajeto a ser percorrido, ou seja, a alteridade que reconhece a diferença, fazendo, com isto, surgirem as condições de possibilidade de comparação, de semelhança, de dessemelhança e de julgamento axiológico. Desta forma, ao reconhecer a alteridade indígena, ele se coloca no mesmo terreno que Las Casas e Sepúlveda, mas a diferença de perspectiva entre ele e o primeiro é radical.

Para Oviedo (1958, v. II, p. 201), Las Casas, confiando em sua boa intenção, errou na obra que começou e, pensando em converter os índios, deu a eles armas com as quais eles mataram os cristãos. Las Casas, portanto, teria traído os espanhóis devido à sua incapacidade de compreender os indígenas. Já para seu rival, Oviedo nem sequer chegou a conhecer realmente os povos sobre os quais escreveu.

Por sua vez, de acordo com Las Casas (1951, v. III, p. 330) Oviedo estudou pouca filosofia e teve pouca experiência junto aos índios, não aprendendo nenhum idioma indígena. Para Las Casas (1951, v. III, p. 332), o fato de Oviedo afirmar que a impossibilidade de corrigi-los e a particularidade de ser gente sem piedade e sem vergonha tenham sido a causa da perdição e destruição dos indígenas apenas demonstrava a falta de entendimento do cronista e historiador perante eles. Conforme Las Casas, Oviedo teria vivido entre os índios apenas cinco anos e somente na província de Darién, limitando-se, ainda, a roubá-los, a matá-los e a escravizá-los.

Afinal, conforme Las Casas (1951, v. II, p. 239), Oviedo sempre condenava os índios e sempre perdoava os espanhóis pelas perdições e despovoamentos que provocavam porque, na verdade, ele era um dos que praticaram tais feitos. Para Las Casas (1951, v. II, p. 518), Oviedo foi um conquistador, ladrão e assassino de índios, o que faz com que os sábios e os cristãos pouca autoridade deem às suas histórias.

Assim como Bartolomé de Las Casas, finalmente, Francisco de Vitoria, nascido em 1483 e falecido em 1563, foi um teólogo espanhol e membro da Ordem dos Pregadores que se notabilizou como defensor dos índios e como crítico da escravização indígena.

Vitoria, de acordo com Rangel (2005, p. 52), foi antes de tudo professor, mais que escritor, sendo que muitos de seus ensinamentos tornaram-se conhecidos indiretamente, por meio de apontamentos de seus ouvintes. Mas a coragem por ele demonstrada na defesa de seu ideário lembra inequivocamente a postura de Las Casas.

Segundo Derisi (1951, p. 41), a valentia e segurança com as quais Vitoria limita o poder do rei e do papa em determinadas questões provêm da segurança com que capta os princípios estabelecidos em última instância, como exigência do fim de cada uma das sociedades, e da firmeza com que os conduz até as suas últimas consequências práticas. Por fim, suas ideias foram – assim como as de Las Casas – igualmente derrotadas na prática de forma proporcional à influência póstuma por elas obtida, particularidade que Ruiz (2002, p. 18) assinala, por exemplo, em relação à esfera jurídica, ao afirmar: "Vitoria soube abrir um novo caminho, diverso das teorias absolutistas que defendiam os direitos universais do Papa e do Imperador, para fundamentar os princípios basilares do Direito Internacional Moderno."

Las Casas misturava, em seus textos, a objetividade narrativa e a aceitação de crenças, como a astrologia e a ação de demônios, por exemplo. Isso o levou a crer que a leitura do movimento dos astros permite saber se haverá pestes, mortandades e enfermidades, ou se o tempo será salubre e são (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 281). Para o autor (1958a, v. I, p. 310), os demônios têm o poder de transformar seres humanos em bestas, ou bestas em seres humanos. Conseguem, ainda, enganar os seres humanos a respeito, sendo preciso tomar cuidado para averiguar o que a pessoa realmente é (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 319).

Ao mesmo tempo, ele buscou sempre fundamentar seus argumentos em sua experiência pessoal: o fato de ter vivido longos anos na América e de ter presenciado o que descreve, criticando seus opositores por não terem feito o mesmo, ou por o terem feito em escala muito mais reduzida. Em relação a um determinado episódio, Las Casas (1951, v. II, p. 263) salienta que tudo o que diz é verdade e que conta da maneira como viu. Em relação a outro, afirma ter visto tudo com seus olhos mortais (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 266). Já um cronista da conquista do México, como Francisco López de Gómara, por exemplo, segundo Las Casas (1951, v. II, p. 528), escreveu sua obra sendo já marquês e não viu coisa alguma nem esteve na Índia, escrevendo apenas o que Hernán Cortés lhe disse.

Mas também Oviedo (1958, v. V, p. 417) alertava o leitor a respeito da malícia de alguns historiadores, que falavam das Índias sem vê-las. Em sua obra (1958, v. III, p. 103), ele afirma merecer crédito por ser um homem que andou pelas Índias havia trinta e quatro anos e salienta serem tão grandes os padecimentos ali sofridos pelos espanhóis que nunca os houve tão grandes nem tão intoleráveis em qualquer parte do mundo na qual houvesse cristãos.

Havia em sua obra uma preocupação constante com a fidedignidade. Uma regra capital a ser seguida por todo cronista deve ser certificar-se plenamente do que houve (OVIEDO, 1958, v. V, p. 165). Mas não há, em seus textos, nem sombra da preocupação que Las Casas demonstrava em conhecer e compreender o passado e a dinâmica das civilizações indígenas.

Las Casas (1951, v. II, p. 508) menciona, em relação a Cuba, a necessidade de tratar de sua grandeza, de suas qualidades e das coisas que contém no tocante aos costumes e religião da gente que ali vive. Já segundo Oviedo (1958, v. V, p. 305), ele próprio não faz menção senão ao ocorrido nas Índias a partir de 1492. Interessa a ele, essencialmente, historiar os feitos dos espanhóis, e não conhecer as vítimas destes feitos e o seu passado.

Tal interesse é por ele enfatizado. Segundo Oviedo (1958, v. II, p. 96), se os conquistadores ficaram sem galardão ou pagamento de seus trabalhos e méritos, não fora por culpa de sua pena. Sua lealdade em relação à Coroa é enfatizada quando ele afirma não ser justo e ninguém deve se atrever a, sem ser juiz competente, colocar as mãos sobre pessoa que represente ou tenha autoridade real ou governo sobre a terra, não cabendo tal ato em seu leal ofício de historiador (OVIEDO, 1958, v. V, p. 218).

Da mesma forma, em sua correspondência, Sepúlveda (1979, p. 43) afirma que a posteridade verá nele não apenas um historiador, mas também uma testemunha presencial da vida do imperador. O que lhe importa, igualmente, é a narrativa testemunhal dos feitos da monarquia, agora a partir da própria existência do monarca.

Mas quais são, em linhas gerais, os argumentos utilizados pelos defensores teológicos da escravidão indígena? Montero (1996) acentua em relação a tal escravidão:

> Ela se desenvolveu em torno de algumas questões-chave tais como: a definição do lugar do índio no mundo cristão (herege, infiel, pagão, “natural”); a influência do pecado original na natureza humana; a distinção entre natureza e sobrenatureza, razão e fé que implicam a definição da amplitude dos poderes do papa sobre o mundo temporal; e outras (MONTERO, 1996, p. 91).

Foi a partir destes tópicos, efetivamente, que se estruturou o debate. Tais argumentos, afinal, negam a universalidade da condição humana, cindindo-a a partir da dualidade entre cristãos e infiéis, entre os quais, evidentemente, situam-se estes indígenas. Mas é contra esta linha argumentativa que Vitoria se insurge, uma vez que, para ele, como salienta Pidal (1958, p. 21), o primeiro título legítimo a

partir do qual os bárbaros podem ser dominados pelos espanhóis é a sociedade humana universal e a comunicação natural entre os homens.

Por outro lado, Vitoria valida o direito de dominação a ser exercida a partir da fé, uma vez que, para ele, assinala Pidal (1958, p. 22), o segundo título legítimo de domínio deriva da religião. Por fim, Vitoria, segundo Pidal (1958, p. 25), afirma ser um título legítimo de dominação a tirania dos senhores bárbaros e as leis tirânicas, em prejuízo dos inocentes, relacionados, por exemplo, aos sacrifícios humanos. Vitoria, em síntese, recusa o direito à escravidão, mas não recusa, assim como Las Casas, o direito ao domínio cristão.

A SERVIDÃO NATURAL E A LEGITIMIDADE DA DOMINAÇÃO

As Índias Ocidentais, para os europeus, correspondiam às Caraíbas, com o termo posteriormente caindo em desuso, mas servindo para diferenciar o território das Índias Orientais, que correspondem, na denominação contemporânea, ao Sudeste Asiático. Indígenas eram, então, originalmente, os moradores das Índias Ocidentais, com o termo universalizando-se ao mesmo tempo em que a denominação territorial não era mais utilizada. Os autores católicos aqui trabalhados, ao usarem o termo Índias, já o faziam de forma mais genérica, pensando a partir do espaço globalmente ocupado pela colonização espanhola.

Neste território, Las Casas começou seu percurso pela ilha de Hispaniola, que abrange os atuais Haiti e República Dominicana; ou seja, no que correspondeu, primitivamente, às Índias Ocidentais. Posteriormente, ele passaria por territórios que hoje pertencem à Venezuela, Nicarágua, Guatemala e México; ao passo que Oviedo também participou da colonização do Caribe, enquanto Sepúlveda e Vitoria não chegaram a visitar o continente americano.

O fulcro do debate teológico sobre a escravidão indígena, ou seja, a escravização das populações que viviam nas Índias, é o conceito de servidão natural. É, por exemplo, o conceito que estrutura toda a linha argumentativa desenvolvida por Sepúlveda em defesa desta escravidão.

Segundo Zavala (1992, p. 35), os motivos que, para Sepúlveda, justificariam a existência do governo servil e que se encontravam entre os índios seriam o fato de se ser servo por natureza, por nascer em certas regiões e climas do mundo e a depravação dos costumes, ou outro motivo que não permitiria aos homens conterem-se nos limites do dever. E, por isto, qualquer argumento contrário à escravidão indígena seria um argumento contrário à própria natureza.

A relação entre o servo e o senhor era vista por Sepúlveda como uma relação natural. Afinal, para Sepúlveda (1941, p. 177), os servos, como declaram os filósofos, são como uma parte animada de seu dono, ainda que estejam separados dele. Ainda segundo Sepúlveda (1941, p. 85), se alguns homens por natureza são senhores, outros, por natureza, são servos. Assim, os que excedem aos demais em prudência e gênio, ainda que não em força corporal, são senhores, ao passo que os lerdos de entendimento, ainda que possuam força física para o cumprimento de todas as tarefas necessárias, são servos, sendo justo

e útil que assim seja por sancionar a lei divina. Para Sepúlveda (1941, p. 101), os índios são tão inferiores aos espanhóis em prudência, engenho, virtude e humanidade como as crianças em relação aos adultos.

Por ser uma relação natural, os índios devem ser dominados, mas se negam a reconhecer esta necessidade imperiosa e, por isto, devem ser escravizados. Para Sepúlveda (1941, p. 153), sendo servos por natureza, os homens bárbaros, incultos e desumanos se negam a admitir a dominação dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos que eles, e dominação que lhes traria enormes utilidades.

Todo este debate tem o pensamento aristotélico como pano de fundo, e, se um autor como Sepúlveda toma como pressuposto o conceito aristotélico de servidão natural, seus críticos – autores como Vitoria e Las Casas – buscam refutar não necessariamente o pensamento aristotélico, o que seria inconcebível no universo cultural ao qual todos os debatedores pertencem, mas as ilações referentes à defesa da escravidão indígena extraídas do conceito.

Vitoria, neste contexto, mantém-se preso ao argumento aristotélico para melhor refutar suas consequências, o que Urbano (2006) salienta:

> Ao pôr a teoria aristotélica da escravidão natural sob a égide da educação, Vitoria não só está sendo coerente com a unidade do gênero humano mantida pelo Direito Natural, mas assenta as bases de um reconhecimento mútuo dos distintos grupos humanos, seja qual for sua organização ou cultura (URBANO, 2006, p. 28).

Já Las Casas busca negar o vínculo entre escravidão e natureza estabelecido por Sepúlveda, pensando o regime escravo essencialmente como um fenômeno acidental, ou seja, histórico e, portanto, passível de transformação e desaparecimento. Assim, segundo Las Casas (1984a, p. 17), a escravidão é um fenômeno acidental, acrescido ao ser humano por obra da causalidade e da fortuna, pois cada coisa segue sua espécie conforme o que lhe é essencial, e não o que lhe é acidental. Las Casas (1951, v. III, p. 348) nega serem os índios servos por natureza, uma vez que em todas as Índias há grandes aldeias e senhores poderosos que as regem e as governam, sendo aldeias pacíficas nas quais cada morador possui sua casa e sua fazenda. E a vitória, no debate – embora não na realidade – coube a ele, o que Hansen (1998) acentua:

> Na sessão do Concílio de Trento realizada em Valladolid, na Espanha, em 1550, a tese do dominicano Juan Ginés de Sepúlveda defendendo a servidão natural dos selvagens e a justiça do extermínio deles pelos católicos foi declarada herética. Os teólogos ali reunidos descobriram uma semelhança entre ela e a tese de Lutero sobre a natureza depois do pecado original (HANSEN, 1998, p. 364).

O debate sobre a escravidão indígena chegou a colocar em causa, ainda, a relação entre a monarquia e as populações indígenas, o que colocou em questão a autonomia destas populações perante a monarquia e o próprio direito do monarca de exercer seu poder sobre os indígenas.

Segundo Las Casas (1958b, p. 121), o rei deveria transformar em sanção pragmática a ser pregada em todas as Índias a proibição perpétua da escravização dos indígenas. Escrevendo ao rei, Las Casas (1958b, p. 76) afirma ser obrigação dele abrigar, reduzir e incorporar os índios à sua real coroa, separando-os totalmente dos cristãos. O domínio a ser exercido pela Coroa deveria se dar, portanto, no sentido de proteger os indígenas da ação de seus próprios súditos, mantendo-os, com isto, à margem do processo de colonização.

Las Casas não coloca em questão, contudo, a viabilidade desta separação perante a dinâmica deste processo, nem indaga a respeito da possível inviabilização da colonização espanhola a partir da separação

a ser efetuada entre índios e colonos. Por outro lado, de forma mais pragmática, a Coroa, bem como a própria Igreja, elaborou toda uma legislação que buscou restringir e, numa etapa posterior, proibir a escravidão indígena.

Conforme Alcaide e Saranyana (1992, p. 163), em 1546 uma junta geral de bispos da qual Las Casas fez parte chegou às seguintes conclusões: legitimidade dos reinos índios com o principado político de seus chefes; ilegitimidade da guerra contra os índios; legitimidade da evangelização, que apenas poderia ser feita por meios pacíficos; obrigação dos reis castelhanos de sustentar economicamente a evangelização dos índios; obrigação de restituição por parte daqueles que não seguiram os princípios anteriores, como conquistadores, *encomenderos* etc. O papado também buscou atuar no sentido de restringir a escravidão indígena e punir quem a promovesse.

Segundo Labayen (1993, p. 44), Paulo III, consciente da transcendência de sua declaração, encarregou ao cardeal Tavera, arcebispo de Toledo, por meio da *Pastorale Officium*, de velar por seu cumprimento e impor severas penas a quem reduzisse os indígenas à escravidão. A partir de 1537, Paulo III expediu quatro documentos "de vigência perpétua" que consagraram os princípios defendidos por Las Casas e Vitoria, sendo que os pontos fundamentais destes documentos, na descrição de Quilis (1992), são:

> a) Deus criou o homem conforme a ordem sobrenatural;
>
> b) Cristo disse a seus apóstolos: "Ide e ensinai a todas as nações sem exceção alguma";
>
> c) O diabo, inimigo da humanidade, propagou a ideia segundo a qual os índios devem ser tratados a serviço dos demais, e que são incapazes de receber a Fé católica;
>
> d) Mas os índios são verdadeiros homens capazes de receber a Fé e dispostos a aceitá-la (QUILIS, 1992, p. 60).

As iniciativas papais contra a escravidão indígena prosseguem e, em 22 de abril de 1639, Urbano VIII determina a excomunhão de quem quer que sequestrasse um indígena em terras espanholas. Além disso, na bula *Inter Caetera*, publicada por Alexandre VI em 1493, é mencionado como, nos novos territórios, habitavam muitas pessoas que viviam pacificamente e que, segundo se dizia, andariam nus e não comeriam carne, creriam em um Deus criador que está no céu e pareceriam bastante aptos a receberem a Fé Católica (apud PADRÓN, 1979, p. 169).

Não é, necessariamente, uma imagem negativa, mas é uma imagem produzida a partir da constatação de ausências: ausência de roupa, ausência de hábitos alimentares comuns ao europeu, ausência de guerras e ausência de uma religião específica. Trata-se, enfim, de uma ausência a ser preenchida pela fé cristã.

Rubiera (1992, p. 119) acentua como as Ordenações, ou seja, o conjunto de leis referentes aos índios adotadas pela Coroa espanhola em 1526, tinham como novidade o conjunto de normas destinadas a impedir os desmandos a respeito dos naturais da terra em que penetravam os espanhóis. Por sua vez, na bula *Sublimis Deus*, escrita por Paulo III em 1537, lemos que o papa reconhece que os índios são capazes de fé, que não podem ser privados da liberdade nem da posse de seus bens e que devem ser incentivados a adotar a fé cristã (RUBIERA, 1992, p. 124).

A proteção a ser concedida aos indígenas vincula-se, portanto, à sua conversão, ou seja, os índios devem ser protegidos para serem mais bem convertidos. A legislação neste sentido mais definitiva e mais conhecida é o decreto que Carlos V firmou em Valladolid em 7 de junho de 1550, dirigido ao vice-rei da Nova Espanha, que estabelece como interesse primordial a conversão dos nativos à Fé católica

e salienta a necessidade de introdução do castelhano, de forma a "Explicar bien y adecuadamente los misterios de Nuestra Santa Fe Católica" (GIFRE, 1992, p. 189). Em 1580, Felipe II publica as cédulas reais que estabelecem cátedras de língua indígena em Lima e no México. Por fim, em 1603, Felipe III determina que nenhum religioso exerça a doutrina sem conhecer a língua indígena.

Ao mesmo tempo, as denúncias feitas a respeito do tratamento concedido aos indígenas incomodam a Coroa, que busca mais silenciar os que denunciam do que tomar medidas concretas perante as denúncias efetuadas. Com isto, a partir de 1550 tornaram-se mais rigorosas as disposições referentes à aprovação de livros sobre as Índias e, em 1556, proibiu-se às autoridades do Novo Mundo a impressão de livros sobre as Índias sem autorização expressa do rei.

Las Casas – que foi, certamente, o principal alvo e motivo desta legislação – mantém, contudo, seu pragmatismo e busca o apoio da Coroa para a sua causa, particularidade que é comentada por Souza da seguinte forma:

> Parecia convencido de que o apoio político era fundamental para a ação evangelizadora e para o combate às práticas ainda presentes na América e consideradas por ele injustas. Assim, grande parte dessa atuação se deu junto às cortes, principalmente a partir de 1531 e, mais ainda, de 1547, quando regressou definitivamente à Espanha (SOUZA, 2006, p. 30).

Há, contudo, mais que simples pragmatismo na forma como Las Casas se relaciona com a Coroa e interpreta sua ação nas Américas. Afinal, ele jamais chega a romper com os interesses expansionistas da Coroa, jamais coloca em questão estes interesses e em momento algum dirige suas críticas diretamente à ação do monarca, criticando sempre a ação da Coroa a partir de seus funcionários, e não a partir do monarca propriamente dito.

Em sua correspondência, Sepúlveda (1979, p. 128) define como infrator da lei todo aquele funcionário que não cumpre com sua obrigação, nem coloca interesse em seu serviço com grave dano para o Estado, ao defraudar as esperanças que a nação nele depositou.

Também Sepúlveda, portanto, dirige suas críticas aos funcionários da monarquia espanhola, assim como Las Casas (1984b, p. 115) menciona como "publicamente e abertamente e outros secretamente; e sob o pretexto de servir o Rei, desonram a Deus e roubam a Sua Majestade". Las Casas (1951, v. II, p. 90) menciona, ainda, como os governadores não ignoravam a vida levada nas Índias pelos espanhóis e os seus vícios públicos e maus exemplos, e salienta a grande ignorância e cegueira que desde o princípio dos descobrimentos caíra sobre o ânimo e o entendimento do Conselho dos Reis de Castela (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 271). Mas como ele pensava, em termos teóricos, o próprio exercício do poder monárquico?

O poder monárquico, para ele, deveria ser consentido, de forma que nenhuma submissão e nenhuma servidão poderiam ser impostas ao povo sem que o povo desse seu livre consentimento a esta submissão (1984a, p. 33). Ademais, nenhum rei ou governante que fosse poderia ordenar nenhum ato concernente à comunidade política em prejuízo ou detrimento dos súditos, sem ter obtido o consentimento dos cidadãos de forma legal e adequada (1984a, p. 47). Por fim, para Las Casas (1984a, p. 53), por mais soberano que fosse, o governante não teria poder para doar, conceder, permutar ou negociar com bens ou danos dos súditos, sem haver requerido e obtido legalmente o consentimento expresso deles. O rei, em síntese, para ele (1984a, p. 115), não seria o dono, e sim o administrador dos bens do reino.

Las Casas defendia ainda que o exercício do poder real deveria ter como objetivo o bem-estar dos súditos, uma vez que o poder e a jurisdição do rei se destinariam exclusivamente à promoção dos interesses coletivos do povo, sem colocar estorvos nem prejudicar a liberdade deste (1984a, p. 37). Mas é este próprio bem-estar que tem como fundamento o exercício do poder monárquico, já que, segundo Las Casas (1984a, p. 110), o governo do rei seria a causa como por essência e naturalmente boa a partir da qual se ordena o bem-estar do povo, sendo semelhante à administração do pai de família, ou a que exerce o pastor sobre as ovelhas que lhes foram confiadas.

Se por um lado o poder do rei deriva do consentimento outorgado pelos súditos, a este poder é dado um sentido orgânico e natural. Afinal, segundo Las Casas (1984a, p. 89), o rei seria para o reino o que a alma é para o corpo humano e, assim como a alma dirige imediatamente o corpo e põe em movimento outros membros, da mesma maneira convém que o rei governe diretamente seu reino, empregando seu próprio engenho e o talento de seus conselheiros, pois todos constituem conjuntamente um só princípio.

Segundo Oviedo (1958, v. V, p. 349), na ausência de Cortés estava a terra para se perder. A presença de Cortés como representante do poder monárquico era, para o autor, portanto, a garantia de salvação de um território que – caso contrário – estaria destinado à perdição. Aqui, não há nenhum questionamento quanto à posse deste território pelos espanhóis. Mas, em oposição, o vínculo entre consentimento e exercício do poder monárquico estabelecido por Las Casas encontra-se presente também na obra de Vitoria, e o autor o utiliza para questionar a dominação exercida pela Coroa espanhola sobre os indígenas.

Albuquerque (2005) acentua:

> Embora Las Casas reconheça o poder indígena no âmbito de seus reinos, caberia ao rei espanhol, por concessão papal, o poder máximo e centralizado. Os líderes indígenas reconheceriam essa autoridade pagando tributos, mas manteriam sua autodeterminação para governar em suas próprias terras (ALBUQUERQUE, 2005, p. 43).

Há, no caso, um jogo complexo entre autodeterminação indígena e poder monárquico e cristão, que tem, contudo, sua supremacia relativizada tanto por Las Casas quanto por Vitoria. Afinal, como salienta Moreno (1951, p. 59), Vitoria parte da ideia central segundo a qual existe um direito natural de sociedade e comunicação do qual deriva a doutrina de solidariedade social, que não permite a existência do direito absoluto de um perante os outros. O absolutismo monárquico cede lugar em sua obra, portanto, à relativização do poder perante a autonomia indígena, por exemplo.

Há, contudo, uma ambiguidade a ser assinalada na forma como o autor aborda a questão. Como acentua Vitoria (2006, p. 67): “Mesmo admitindo que o imperador fosse senhor do mundo, nem por isso poderia ocupar o território dos índios nem estabelecer nele novos senhores, depor os antigos e cobrar tributos.”

Mas este caminho já havia sido percorrido e, neste percurso, não há mais possibilidade de retorno. Desta forma, segundo Vitoria (2006, p. 109), “é evidente que agora, depois que lá se converteram muitos índios, não seria conveniente nem lícito que o príncipe abandonasse o governo daqueles territórios”. Acima de tudo, afinal, prevaleceu a necessidade de conversão do indígena.

Todo este sofisticado jogo de interações entre soberania e autonomia é ignorado por Oviedo, que nem sequer coloca em questão a possibilidade de autonomia indígena, vê o domínio espanhol como natural e o associa à geração de riquezas, embora não deixe de lado a expansão da fé. Mas, em sua obra,

a convivência harmoniosa entre ambos os objetivos se torna nítida quando ele menciona, em relação a um conquistador, aquela terra que Nosso Senhor lhe mostrara para que Cristo fosse servido e a fé sagrada fosse aumentada e para que o rei fosse acumulado de tesouros (1958, v. III, p. 105).

Oviedo (1958, v. III, p. 336) menciona, igualmente, os inumeráveis tesouros que entram na Espanha por causa das Índias, e o que se espera que entrará, tanto de ouro, como de pérolas e esmeraldas, como de outras coisas e mercadorias que destas partes continuamente se levam. Mas salienta, ao mesmo tempo, o infinito gozo de ver ampliar-se em tão grandes e incontáveis reinos a república cristã espanhola, ocupando terras onde Satanás, por tantos e tantos séculos, aumentava sua companhia condenada com multidões de almas perdidas (OVIEDO, 1958, v. II, p. 212). Para Oviedo (1958, v. II, p. 326), nas Índias cabem muitos mais reinos e impérios que não foram descritos por nenhum autor antigo nem moderno. Tal expansão, portanto, para o autor, surge como algo aparentemente infinito.

Em momento algum Las Casas estabelece a conexão feita por Oviedo entre expansão econômica e expansão da fé, mas, assim como ele, define como justo e natural o domínio espanhol sobre a América. Assim, segundo Las Casas (1958b, p. 352), os monarcas espanhóis têm justíssimo título ao império soberano e universal de todo o orbe chamado de oceanas Índias, sendo príncipes supremos, soberanos e universais dos reis e senhores que são naturais delas, em virtude da autoridade, concessão e datação que a Santa Sé lhes outorgou. Para ele, a Sé apostólica teve o pleno poder de Cristo para nomear e eleger um rei cristão, constituindo-o soberano príncipe das Índias (LAS CASAS, 1958b, p. 398).

Mas as coisas se complicam quando ele define como igualmente natural o domínio que os antigos senhores exerciam sobre os índios antes da chegada dos espanhóis, sendo que a esfera de poder destes senhores nativos deve ser preservada em sintonia com o poder exercido pelo rei.

Las Casas (1958a, v. II, p. 214) define como muito natural o governo que os reis e todos os senhores impunham aos índios e menciona as leis com as quais cresciam, prosperavam e se conservavam aquelas tão grandes e numerosas repúblicas (1958a, v. II, p. 276). Por fim, afirma que estas repúblicas, reinos, províncias, lugares e cidades seguiam os preceitos aristotélicos referentes a uma comunidade bem ordenada (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 427).

Haveria, portanto, em sua concepção, um poder nativo natural e justo a ser preservado. Para Las Casas (1958b, p. 91), os índios devem serviço, obediência e tributo aos seus senhores naturais, sendo isto primário e natural. Ao mesmo tempo, eles devem obediência e serviço ao rei como a um senhor superior e universal, sendo isto de direito divino, por ter como fundamento a pregação da santa fé, com ambos os serviços se unindo e devendo ser tomados por apenas um.

Há, portanto, uma simbiose a ser estabelecida entre ambos os poderes – nativo e monárquico – e, conforme Las Casas (1958b, p. 387), a ordem da natureza requer que os inferiores sejam sujeitos aos seus maiores e superiores e sejam guiados e governados por eles, sendo que isto compreende tantos os homens infiéis como os fiéis; portanto, a fé de Cristo não revogou os senhorios, nem privou os senhores infiéis, que, por ordem natural, são postos para reger os inferiores, que são seus súditos. Mas esta simbiose é anulada pelo exercício desmedido e injusto do poder monárquico, e Las Casas (1958b, p. 436), por outro lado, salienta como os reis e senhores naturais são privados de seu senhorio, dignidade e estado real pelos espanhóis e colocados no mais abjeto estado que se possa imaginar.

Segundo Zavala (1985, p. 139), se é possível falar em um imperialismo espanhol cristão e mitigado neste período, deve-se reconhecer que a doutrina de Las Casas é um imperialismo bem mitigado, que concede uma margem crescente de respeito à vontade do indígena tanto perante a autoridade apostó-

lica quanto perante o poder soberano da monarquia espanhola, dentro dos limites que o autor impõe a partir da dupla condição de crente e súdito sob ambos os poderes. Mas resta saber até que ponto esta concessão não transborda para o reconhecimento da ilegitimidade do domínio espanhol.

Em momento algum de sua obra este reconhecimento é expresso de forma clara, embora, para Garcia (1997, p. 116), Las Casas, por força de seus argumentos favoráveis à autodeterminação dos povos, devesse ter lutado para que o governo espanhol abandonasse a ocupação colonial.

Este limiar, contudo, ele não chega a transpor, embora dúvidas em relação a esta legitimidade sejam expressas com frequência, sem, contudo, que Las Casas chegue a formulá-las de forma explícita. Las Casas, em síntese, não chega a questionar tal legitimidade, mas também não se sente seguro em relação a ela.

Pereña (1992, p. 75) aponta que Las Casas, que se arrogava a representação oficial dos índios em virtude dos poderes a ele concedidos por seus caciques, assume o papel de acusador de *encomenderos* e conquistadores. De simples acusador de *encomenderos*, Las Casas passava a fiscal da Coroa, colocando em dúvida a legitimidade do empreendimento espanhol na América, tanto das guerras de conquista como do regime colonial de *encomiendas*, sendo este o problema de fundo que chegou a alarmar Carlos V (PEREÑA, 1992, p. 77).

Já Vitoria termina por condenar o regicídio de Atahualpa, a espoliação do ouro e a exploração dos índios que se seguiram a tantas crueldades, expropriações e despovoamentos (PEREÑA, 1992, p. 88). Mas Vitoria nunca acusou Carlos V de agressão contra os índios, com a legitimidade da conquista sendo um postulado que ele via como natural, o que quis deixar claro desde o princípio (PEREÑA, 1992, p. 92). Las Casas, igualmente, em momento algum formula tal acusação contra o monarca espanhol.

Para Sepúlveda (1941, p. 151), não havia nação que fosse mais prudente, mais justa e mais religiosa que a Espanha e, neste sentido, muito poucas eram as nações que poderiam comparar-se a ela. A legitimidade da dominação exercida pela Espanha derivava, para o autor, portanto, das características identitárias da nação espanhola. Já Las Casas, ao fazer o elogio a Cristóvão Colombo, faz, de certa forma, o elogio da dominação da qual este foi o precursor.

A descoberta da América pelos espanhóis se deu, para o autor, por vontade divina, e Colombo era visto por ele como um instrumento divino. Para Las Casas (1951, v. I, p. 34), as coisas que Deus determina que sejam efetuadas devem começar e terminar ao tempo e no ponto para o qual determina a razão e, por isto, Deus escolhera trazer Colombo para a Espanha no momento escolhido por Ele para derramar sua misericórdia sobre as novas terras.

Ainda para Las Casas (1951, v. I, p. 66), de todas as partes e de muitas maneiras Deus dera a Colombo motivos e causas para que não desistisse de tão grande façanha. Para ele, o navegador fora movido por Deus, tendo em vista os bens espirituais e ternos e a saúde dos predestinados (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 170). Para ele, Colombo foi eleito e escolhido para que, com tão grandes trabalhos, se transformasse em novo inventor deste orbe (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 299).

Em síntese, para o frade dominicano, Colombo foi o instrumento divino para permitir a conversão dos indígenas. Para Las Casas (1951, v. I, p. 28), Colombo significa "aquele que povoa novamente", e tal sobrenome lhe convém, uma vez que sua indústria e trabalho foram causa que, descobrindo a estas gentes, infinitas almas delas, mediante a prédica do Evangelho e a aplicação dos sacramentos eclesiásticos, voltaram a povoar novamente aquela triunfante cidade do céu.

Nem Las Casas nem Oviedo questionavam, portanto, a legitimidade da dominação espanhola, embora, na obra do primeiro, surjam dúvidas a respeito. Mas tais dúvidas são motivadas, essencial-

mente, não pela dominação em si, que para ele era benéfica, e sim pelo comportamento predatório dos conquistadores, movidos que eram apenas pela ganância desenfreada. Já Oviedo louva a exploração das riquezas materiais existentes no território americano, mas lastima o comportamento por elas gerado. O que para ambos estragaria tudo, portanto, era a cobiça, embora, no caso de Oviedo, fosse preciso nuançar tal constatação.

Segundo Oviedo (1958, v. III, p. 201), em sua maioria os homens que chegaram às Índias eram movidos por sua cobiça, navegando por seu próprio interesse. Mas, em relação aos conquistadores, afirma que, embora tenha sido a necessidade que os tenha compelido, eles eram mais dignos que os que não sabiam mais que seus vizinhos e achavam que poderiam compreender tudo deitados em suas camas (OVIEDO, 1958, v. II, p. 183).

O fato de terem sido movidos por interesses materiais – pela satisfação de suas necessidades – não torna os conquistadores menos dignos, portanto, na perspectiva do autor. Este não é o problema e, neste sentido, a cobiça não é necessariamente um mal. O problema é quando a cobiça se torna desenfreada e se sobrepõe a tudo. Aí, ela se transforma na fonte de todos os males e, para o autor, é o que acontece na América.

O autor nunca culpa o próprio imperador, mas culpa a administração espanhola pelo cenário desolador que descreve. Nas Índias, afinal, segundo Oviedo (1958, v. III, p. 362), não são pagos tesouros aos soldados, que pagam a si próprios, sendo que estes se acabam com sua própria cobiça. Para ele, se muitas das coisas que ocorrem nas Índias terminam em tragédia é porque elas estão muito afastadas da autoridade do imperador, e devido à cobiça de homens insaciáveis e à inexperiência de capitães que são postos em ofícios que não sabem exercer em uma terra que nunca viram (OVIEDO, 1958, v. III, p. 185). Por isso, ele chama de maldita a riqueza adquirida com tantos perigos para a vida e com tanta aventura para a alma, desviando de tudo o que devem buscar e procurar os fiéis cristãos para bem morrer e acabar em estado que se salvem (OVIEDO, 1958, v. II, p. 424).

A cobiça, afinal, leva os espanhóis à perdição. Para Oviedo (1958, v. III, p. 196), o que leva os espanhóis a buscarem o ouro é a verdadeira corda e laço que a tantos leva ao inferno, não somente perdendo-os como seres racionais, mas transformando-os em animais brutais e ferozes, bebedores de sangue humano, que perdem o temor a Deus, a vergonha humana e impede que a conversão dos indígenas – objetivo supremo a ser atingido – seja possível. Assim, Oviedo (1958, v. III, p. 35) menciona a necessidade de punir, castigar e converter os índios, afastando-os de seus vícios e idolatrias e desenganando-os de seus diabólicos sacerdotes e ritos satânicos, mas os espanhóis não se ocupam disto, mantendo-se presos à sua ganância.

Já Las Casas utiliza como artifício para ressaltar a cobiça dos conquistadores a comparação desta com o desinteresse dos povos conquistados pelo ouro e pelas riquezas materiais em geral. Por exemplo, segundo ele, os índios tinham muita razão de afirmar que a província de Cibao era rica em ouro, embora dissessem mais do que soubessem, por haver mais ouro nela do que haviam visto ou ouvido, uma vez que não tinham interesse em pegá-lo (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 275). E nas repúblicas, reinos e comunidades indígenas, segundo Las Casas (1958a, v. I, p. 155), é produzido o quanto é necessário e conveniente para as coisas temporais, conseguindo-se, com isto, o fim último e feliz da cidade ou vida social, na medida em que tal felicidade pode ser obtida sem o verdadeiro conhecimento de Deus.

A oposição se torna cristalina quando o autor descreve o comportamento dos espanhóis. De acordo com ele, mesmo quando os índios ofereciam aos senhores ouro e mais ouro, estes não ficavam satisfeitos, achando que havia mais, aplicando-lhes terríveis e desumanos tormentos para que dissessem

onde o ouro se encontrava (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 89). O autor salienta, ainda, como a cobiça dos espanhóis fazia com que estes descurassem de plantar para comer, buscando apenas colher o ouro que não haviam plantado, fazendo, assim, com que não houvesse alimento suficiente para viver, quanto menos para trabalhar (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 91).

Com isto, o comportamento dos espanhóis segue parâmetros e motivações inteiramente opostos, com a conversão do indígena, para Las Casas (1984b), sendo um mero pretexto:

> Os espanhóis não vão às Índias movidos pelo zelo da fé, nem pela honra de Deus, nem para socorrer e adiantar a salvação do próximo, nem tampouco para servir a seu Rei como sempre se orgulham de dizer sob falsos pretextos; é a avareza e ambição que para ali os arrasta a fim de dominar perpetuamente sobre os índios, como Tiranos e Diabos, desejando que lhes sejam dados como animais (LAS CASAS, 1984b, p. 123).

A BARBÁRIE, A RAZÃO E O PARAÍSO

Os *requerimientos* e *encomiendas* – que deveriam ser meios de conversão – foram os principais instrumentos formais utilizados para justificar e levar adiante a escravização dos indígenas. Estando consciente disto, Las Casas usa todos seus recursos visando aboli-los. Mas, como compreender o sentido de tais instrumentos?

Báez (2010) o define:

> O *Requerimiento*, nascido da pena do jurista Juan Nicolás López de Palacios Rubio, era um documento que servia para ser lido diante dos índios a fim de lhes comunicar que deveriam aceitar que o Papa Alexandre VI doara as terras, de modo a aceitar voluntariamente a fé cristã e abandonar suas práticas religiosas (BÁEZ, 2010, p. 103).

Pereña (1992) sintetiza o Requerimento extraído das declarações da junta de Valladolid, que deveria ser lido aos índios antes do início das hostilidades, em cinco itens:

> 1) Poder universal do papa sobre o mundo a partir da soberania universal de Cristo transmitida a seu vigário, sendo que este poder se estende a todas as coisas espirituais e temporais.
> 2) Dotação papal aos Reis Católicos, ou seja, dotação das Índias aos reis espanhóis, o que transforma os índios em vassalos da Espanha, sendo dever destes aceitar tal vassalagem.
> 3) Mandato de evangelização, o que significa o envio de missionários a serviço da Espanha e o dever dos índios de aceitar esta evangelização.
> 4) Guerra lícita contra a resistência e a não aceitação da soberania papal e espanhola e o direito de evangelização.
> 5) Submissão, ocupação e escravidão como consequência e resultado do direito de guerra contra a rebeldia (PEREÑA, 1992, p. 36).

Não é por acaso, portanto, que Las Casas (1951, v. III, p. 409) define os *requerimientos*, ou seja, o texto a ser lido em voz alta para os indígenas com o objetivo de exigir a sua submissão, como escárnio da verdade e da justiça, em grande vitupério da religião cristã, da piedade e caridade de Jesus Cristo.

Também a *encomienda* é condenada em termos incisivos, sendo vista como uma tragédia para as populações nativas. Segundo Las Casas (1951, v. II, p. 87), o *repartimiento*, que agora chamam *encomiendas*, representou a total perdição das infinitas nações indígenas. Para ele, a *encomienda* é contra toda razão e prudência humana (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 297).

Mantém-se, contudo, a estratégia de condenar a política colonial e absolver o monarca pelas práticas contidas nesta política. Afinal, conforme Las Casas (1958b, p. 513), as *encomiendas* e *repartimientos* sempre foram criados contra a vontade dos reis de Castela e sem a autoridade dos Reis Católicos. Para ele, a *encomienda* sempre careceu de autoridade real, com os índios sendo repartidos entre os espanhóis como se fossem gado e, por serem repartidos assim, todo o território se despovoou (LAS CASAS, 1958b, p. 100).

Mesmo eventuais estratégias que visem alterar as *encomiendas* sem necessariamente aboli-la não são aceitas por ele. Assim, para Las Casas, a *encomienda* reformada é igualmente ilícita, e tanto os tributos excessivos como os avaliados e postos em razão devem ser restituídos aos índios, uma vez que o primeiro foi tirânico e tal modo de distribuir homens livres é contrário a todo consenso (ZAVALA, 1992, p. 109).

Se Las Casas faz o elogio do indígena, o negro é descrito de forma inteiramente negativa, com Landes (1998) acentuando em relação ao autor:

> Ele quis encorajar a imigração ao mesmo tempo em que protegia os nativos, que já estavam morrendo em grande número e a quem ele via como uma responsabilidade pessoal; queria salvar-lhes a alma, porque eles tinham alma. É evidente que Las Casas não estava seguro de que os negros também a tivessem (LANDES, 1998, p. 128).

Os negros, para Las Casas (1958a, v. I, p. 94), possuem um corpo seco e a cabeça e pele ásperas e feias, os membros também não são bons e suas almas seguem as más qualidades do corpo, sendo de baixo entendimento, bestiais e cruéis. Sua escravização e transporte para a América são enfaticamente recomendados como forma de substituir a mão de obra escrava de origem nativa. Assim, segundo Las Casas (1958b, p. 48), deveriam ser enviados quinhentos ou seiscentos negros para cada ilha, sendo estes distribuídos aos moradores, que não tinham, senão, índios.

Carvalho (2000) acentua:

> Na América Hispânica, nunca houve uma condenação formal da compra ou posse de africanos. Escravos africanos trouxeram lucros para a igreja e propriedades rurais que se espalhavam do Chile ao México. Até Bartolomé de Las Casas, ao denunciar o genocídio americano, recomendou a importação de africanos. Só depois, é que viria a combater a escravidão como um todo (CARVALHO, 2000, p. 332).

Ao mesmo tempo, Las Casas vê presentes na colonização da África as mesmas práticas presentes na colonização da América e a critica por isto, definindo-a como um exemplo a não ser seguido. Assim, Las Casas (1951, v. II, p. 28) menciona o exemplo que traz os reis de Portugal, que gastaram muito dinheiro e gentes no descobrimento e trato da Guiné antes que pudessem ter obtido dela algum proveito, e as ganâncias que ali ocorreram. Mas, ao contrário do que ocorre em relação aos índios, ele não deriva desta crítica a condenação à escravidão dos africanos.

Já Oviedo praticamente não menciona a escravidão africana, limitando-se a citá-la de passagem. Segundo ele, há, na ilha Hispaniola, muitos negros que se rebelaram contra os cristãos, de forma que, para castigá-los, bem como para manter a segurança dos povoadores, alguns grupos de espanhóis an-

dam em busca dos rebelados (OVIEDO, 1958, v. I, p. 221). A necessidade de sufocar esta rebelião nem sequer é mencionada, tão evidente lhe parece.

Las Casas foi o exemplo mais famoso, mas não foi, evidentemente, o único sacerdote a condenar a escravidão indígena. Por exemplo, em 1548 Fray Lorenzo de Bienvenida, franciscano, acusa os regedores e *adelantados* das cidades de despovoar a terra por meio de guerras de mercenários e da caça aos índios para expulsá-los de seus países e vendê-los como escravos. Em 1550, Fray Luis de Villalpando acusa os *encomenderos* de Yuacatán de crueldade e tirania sobre os índios. Em 1552, Fray Pedro de Gante reitera a urgência de fazer executar as ordens reais caso se queira realmente frear o despovoamento da Nova Espanha.

As posturas dos sacerdotes acima mencionados estão longe de refletir, contudo, a prática dominante entre o clero da época, que antes se acomodou que contestou tal escravidão. Oviedo (1958, v. II, p. 412) afirma ter visto coisas entre os sacerdotes que é melhor calar do que aprofundar mais esta matéria. Já Las Casas define o clero como um aliado dos povos indígenas.

Os espanhóis, considera Las Casas (1958b, p. 73), têm os religiosos por verdadeiros inimigos e como perturbadores de seus assuntos temporais e, por isto, blasfemam e murmuram deles, ao passo que os índios os amam e os reverenciam, por não ver senão neles remédios para os seus trabalhos. A necessidade de propagar a fé cristã é o único argumento válido, para o autor, para a justificação do domínio espanhol.

Vitoria (2006, p. 73) acentua: "O papa não tem nenhum poder temporal sobre os índios, nem sobre outros infiéis". Já para Las Casas (1958b, p. 491), a causa única e final de conceder à Sé apostólica o principado supremo e autoridade imperial sobre as Índias aos reis espanhóis é a necessidade de pregar o Evangelho e dilatar a fé e religião cristãs, e não fazer aqueles príncipes mais ricos do que já são.

O cenário que o autor descreve, contudo, é de efetiva e concreta ausência de fé e, por isto, é necessário que a Santa Inquisição visite as Índias, sendo tal visita muito necessária para novamente plantar-se a fé (LAS CASAS, 1958b, p. 15). A primeira coisa que devem fazer os padres que pretendem reformar os novos territórios é chamar os povoadores e dizer-lhes que a causa principal de sua chegada são os grandes clamores que na Espanha se escutaram contra eles, e especialmente contra os que tiveram e têm índios encomendados, que os tem maltratado e lhes feito muito mal matando muito deles sem causa e sem razão, tomando suas mulheres e filhas e fazendo delas o que bem entendem (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 121). Ela deve, em síntese desempenhar o papel que ele, Las Casas, tem desempenhado; com isto, de certa forma, o autor se coloca como paradigma a ser seguido.

Há, ainda, a comparação entre a civilização indígena e a civilização ocidental – e não apenas entre índios e espanhóis –, retomada diversas vezes e a partir de diferentes aspectos por Las Casas, com o resultado final invariavelmente sendo favorável aos indígenas.

Se estes, por exemplo, são vistos como bárbaros, também as origens do povo espanhol mergulham na barbárie. Assim, segundo Las Casas (1951, v. I, p. 16), é notório para os especialistas em histórias espanholas e alheias a simplicidade bárbara e a não menor ferocidade da gente de Andaluzia e de outras províncias da Espanha, quando vieram os primeiros gregos povoar a região, sendo todos estes gente muito astuta, em comparação com os quais as gentes daqueles reinos eram como animais.

Para o autor (1951, v. II, p. 515), os espanhóis usam das superstições dos nativos para deles blasfemarem e acreditam que, devido a tais superstições, têm o direito de roubá-los, oprimi-los e matá-los, mas isto provém da cegueira quanto às superstições da gentilidade antiga, da qual fez parte a Espanha.

As críticas feitas ao que seria a superstição e barbárie indígenas são, com isto, esvaziadas em termos comparativos.

Também a racionalidade do índio é enfaticamente ressaltada pelo autor, assim como por Vitoria, em oposição a Sepúlveda, que nega a este o uso da razão. Segundo Sepúlveda (1941, p. 67), os filósofos chamam de lei natural o que possui a mesma força em todas as partes, e os teólogos, com outras palavras, dizem o mesmo, ao defini-la como uma participação da lei eterna na criatura racional. Mas deste processo, conclui o autor, os índios se encontram ausentes.

Já para Oviedo (1958, v. III, p. 26), se em uma determinada ocasião os índios tomaram determinadas atitudes, isto não pode ser atribuído senão aos seus pecados, que os privaram do entendimento. Na sua opinião, os espanhóis desejam sujeitar pessoas tão soltas e procuram afastá-las de suas idolatrias e costumes, mas isto é coisa áspera, por faltar, aos índios, conhecimento, não sabendo compreender o bem que lhes é feito (OVIEDO, 1958, v. III, p. 152).

Segundo Elliott (1992, p. 43), o grau de racionalidade a ser descoberto entre os índios era uma questão em aberto, assim como seu grau de aptidão para receber a fé. O argumento de Francisco de Vitoria, por exemplo, assinala Elliott (1992, p. 45), coloca o cristianismo e a barbárie em uma nova perspectiva, uma vez que os indígenas, para ele, ao mostrarem sua capacidade para a existência social, podem reivindicar seu direito de pertencimento ao clube dos civilizados. É o uso da razão, portanto, que os humaniza e, para Pereña (1992, p. 106), Vitoria começou por reivindicar a humanidade dos índios quando historiadores e políticos colocavam em dúvida sua condição de homens.

Os índios, em síntese, são seres racionais e, ao salientar a racionalidade destes, Vitoria (2006) acentua:

> Está claro, porque têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, mercadores, todas essas coisas que requerem o uso da razão (VITORIA, 2006, p. 56).

Também Las Casas toma a existência desta racionalidade como pressuposto, mas ele o inverte, atribuindo aos indígenas uma racionalidade que os espanhóis, em sua práxis, aparentam não possuir.

Para Las Casas, a ideia de criação divina do homem salvaguarda sua racionalidade e anula o pressuposto sobre o qual se firma a servidão por natureza (ZAVALA, 1992, p. 91). Além disso, a razão, por ser um signo distintivo do gênero humano, não pode faltar aos homens em qualquer grau ou número (ZAVALA, 1974, p. 83). Com isto, para Las Casas, os índios não são irracionais nem bárbaros, como supõem os que os chamam de servos por natureza, sendo esta uma calúnia nascida da ignorância ou da má-fé dos informantes (ZAVALA, 1974, p. 75).

Os índios, para Las Casas (1958a, v. I, p. 151), são seres humanos razoáveis que, como tais, produzem atos verdadeiramente guiados pela razão humana. Afinal, eles compartilham de uma razão que é universal, por ser concedida por Deus a toda a raça humana. Todos os homens, afinal, para o autor, possuem a mesma origem.

Las Casas (1958a, v. I, p. 436) destaca ainda que todas estas nações universais não careciam daquela luz de conhecimento e apetite natural que a divina bondade e suma providência outorgam a todos os homens, imprimindo-a em sua criação, não havendo, com isto, seres menos racionais que os outros em todo o orbe. Além disso, para ele, toda linhagem de homens é única e todos os homens são semelhantes quanto à sua criação e as coisas naturais, uma vez que ninguém nasce sabendo, com todos nós tendo

necessidade de sermos guiados e ajudados (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 166). Las Casas (1958a, v. I, p. 237) menciona ainda a bondade divina presente em cada alma dos homens no instante de sua criação, sendo colocada em cada uma delas uma luz natural intelectual e cognoscitiva.

Ele busca destruir a imagem de seres irracionais que é a imagem corrente do índio entre os espanhóis. Os índios, segundo Las Casas (1958a, v. I, p. 195), não viviam em selvas ou montanha, como tigres ou macacos, e sim em vilas e cidades, como homens racionais, e estas eram grandes e admiráveis, adornadas em muitas e diversas partes. Eles viviam, portanto, para o autor e para os espanhóis aos quais ele se dirige, como seres civilizados, mas ele vai além desta constatação.

Para Las Casas (1958a, v. I, p. 111), afinal, quanto mais nos aproximamos das regiões de clima temperado, – e o clima nas Índias, para o autor, é este – mais as pessoas que nelas vivem participam do entendimento que causa o calor e do ânimo que gera o frio. Por viverem nestas regiões – é a conclusão que ele não formula, mas que se torna cristalina –, os índios possuem uma racionalidade superior à dos europeus.

Também em relação a outros aspectos os índios são superiores, por exemplo, aos antigos romanos – mais engenhosos que estes – e aos europeus contemporâneos, sendo mais pacíficos que estes. Os índios, afinal, tinham grande arte em trazer e repartir a água dos rios para regar grandes terras, e nenhum dos romanos nunca poderia fazer melhor, nem tão bem e com tanto artifício (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 200). Para ele, os índios possuem uma natureza pacífica, mansa e quieta, em oposição às nações europeias que, mais que quaisquer outras, são inquietas e belicosas (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 220).

Em relação aos índios, Oviedo (1958, v. III, p. 340) menciona como são tantos e tão diferenciados os costumes desta gente que não pode entender nem saber, senão que o tempo dê lugar e passem alguns anos. Ele questiona qual gênio mortal saberá compreender tanta diversidade de línguas, de hábitos, de costumes e de homens existente nas Índias, bem como tanta variedade de animais, tanto selvagens quanto domésticos (OVIEDO, 1958, v. I, p. 8). Os índios, portanto, não são ainda passíveis de compreensão, mas isto não impede que o autor faça deles um retrato essencialmente negativo.

Oviedo (1958, v. I, p. 92), afinal, menciona em relação aos mestiços de índios e cristãos como são criados com enorme trabalho, não podendo ser afastados dos vícios e males comuns a eles. Para ele, os índios por pouca coisa morrem, ou fogem para os montes, uma vez que seu principal intento é comer, beber, folgar, injuriar, idolatrar e exercer muitas outras atividades bestiais (OVIEDO, 1958, v. I, p. 95). Não é possível, portanto, afastá-los dos vícios que formam sua natureza, o que fica claro quando Oviedo (1958, v. III, p. 58) descreve os membros de uma tribo como gente de boas forças, porém, naturalmente suja e de más inclinações.

Se, para Oviedo, os índios são traiçoeiros e indignos de confiança, Las Casas sublinha a maneira benigna e amistosa com a qual os espanhóis foram recebidos pelos nativos, o que, aliás, para o autor, torna o comportamento brutal dos conquistadores ainda mais imperdoável.

Em relação à captura de um frade, Oviedo (1958, v. II, p. 195) acentua como os infiéis gastaram palavras em diversos acordos e disputaram o que fariam com aquele frade bem-aventurado. Ainda segundo ele, os índios de uma dada região estavam de acordo quanto a matar todos os cristãos, e só não executaram tal traição porque outro índio, amigo de um capitão espanhol, denunciou este plano (OVIEDO, 1958, v. II, p. 290). Ele menciona, ainda, como outros índios, traindo o acordo que fizeram, mataram todos os espanhóis que haviam deixado seu navio e ido para a terra firme (OVIEDO, 1958, v. II, p. 369). Por fim, para Oviedo (1958, v. II, p. 341), não se pode ouvir nem escrever com muita pena

devido a tantas mortes de cristãos, sendo algumas delas torpes e desleais, e outras cruéis e desapiedadas. O que lhe causa pena, afinal, é a morte dos espanhóis, e nunca a morte dos índios.

Já Las Casas (1951, v. III, p. 408) menciona como o senhor e os moradores de uma aldeia tiveram grande amor aos espanhóis, recebendo-os e abrigando-os em sua casa como se fossem pais e filhos. Salienta, ainda, a bondade, mansidão e hospitalidade natural destas gentes e como recebiam os cristãos em suas terras a princípio, antes que os conhecessem por suas obras não cristãs, inventadas e adquiridas por seus corruptos costumes (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 128). As nações que vivem nas Índias são, para ele, humanas, razoáveis, dóceis, passíveis de convivência com outros homens, redutíveis a toda lei, racionais e capazes de conversão ao catolicismo (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 171).

Segundo Las Casas (1951, v. I, p. 20), ele escreve para livrar a nação espanhola do engano gravíssimo e extremamente pernicioso no qual vive, acreditando haver faltas nas gentes de além-mar, imaginando-as bestas brutais, incapazes de virtude e doutrina. É nítida, efetivamente, a preocupação do autor em eliminar a imagem negativa dos indígenas perante os espanhóis, que formam, afinal, o público ao qual ele se dirige e busca converter para a sua causa.

Desta forma, se os índios são vistos como violentos, ele os define como pacíficos; se eles são definidos como imorais por andarem nus, ele salienta sua pureza e moralidade; se seus governantes são descritos como tirânicos, ele salienta como seus súditos são governados de forma racional e justa. Por fim, se eles são considerados feios, o autor enaltece sua beleza.

Refutando Oviedo, que os chama de covardes, Las Casas (1951, v. III, p. 328) afirma que, caso os índios sejam covardes, isto não é absolutamente um vício, sendo, pelo contrário, coisa natural, uma vez que a covardia procede da benignidade, por não querer fazer mal a ninguém nem o receber. Las Casas (1958a, v. II, p. 147) afirma nunca ter visto algo feio ou injusto feito pelos índios, nem afronta de palavra ou de obra, com todos eles vivendo em grande paz, conforto e humildade uns com os outros.

Segundo Oviedo (1958, v. I, p. 64), as mulheres, entre os índios, andam desnudas, trazendo uma cinta de algodão abaixo da cintura. Mas a nudez, para Las Casas, deixa de ser demonstração de imoralidade para transformar-se em indício de pureza. Assim, para ele a nudez dos índios expressa costumes muito simples e total falta de vergonha e torpeza (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 300). Ademais, os índios são moderados nos relacionamentos com suas mulheres, parecendo que não mantêm tais relacionamentos senão para a reprodução, e não para sair dos limites da razão (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 120). Assim, na perspectiva do autor, são os índios, não os espanhóis, que adotam um comportamento mais condizente com a moralidade cristã; neste sentido, seriam eles os verdadeiros cristãos.

A forma como os índios se governam é condicionada e caracterizada pela prudência, ao contrário da ganância irracional e ilimitada que move os espanhóis. Conforme Las Casas (1958a, v. II, p. 430), os índios são dotados das três espécies de prudência: monástica, por meio da qual o homem sabe reger a si próprio; econômica, por meio da qual sabe reger a sua casa; política, que ordena e dispõe para a gerência da cidade. Novamente, a prudência – virtude cristã – se encontra presente entre os índios e ausente entre os espanhóis. Os índios, segundo Las Casas (1958a, v. I, p. 140), são prudentes, racionais e de bom entendimento quanto ao governo de si mesmos, de suas casas e de suas cidades, povos e reinos. Para ele, os índios sabem e sempre souberam governar-se a partir de seu natural (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 143).

Mesmo a escravidão entre eles é mais branda e chega a ser benigna. Segundo Las Casas (1958b, p. 277), não é a mesma coisa ser escravo dos índios e dos espanhóis, uma vez que ser escravo dos índios é

ter muito pouco menos que os próprios filhos, sendo o tratamento dos amos muito brando e suave, ao passo que a servidão imposta pelos espanhóis é toda infernal, sem nenhuma brandura, sem nenhum conforto ou descanso.

Eles não são seres monstruosos: segundo Las Casas (1951, v. I, p. 240), em Cuba nunca houve gente com um só olho, nem canibais, e nem tinham mais ou melhores armas do que aquelas que Colombo havia visto, sendo que o temor dos indígenas devia-se ao fato de – tendo alguns deles sido feito cativos e desaparecido – achavam que haviam sido devorados. Eles são belos: para Las Casas (1958a, v. I, p. 114), têm rostos e gestos comumente graciosos e formosos.

Os índios, finalmente, habitavam em uma espécie de paraíso terrestre, progressivamente conspurcado e destruído pelos espanhóis. Afinal, é edênica a descrição do território feita pelo autor, que frequentemente o situa como um paraíso terreal, ou como o paraíso terreal enfim encontrado; e encontrado para ser destruído.

Segundo Las Casas (1951, v. II, p. 28), quanto a suspeita de Colombo de que as Índias poderiam ser o paraíso terrestre devido às novidades e mudanças que se ofereciam, tal suspeita deveu-se à suavidade e temperança dos ares, à verdura e beleza das árvores e à sua disposição graciosa, ao frescor e grandeza das águas doces, à mansidão, bondade, simplicidade, liberalidade humana e afável conversação dos habitantes. Mas, em relação à localização deste paraíso, assevera Las Casas (1951, v. II, p. 47), nada do que sabemos e do que souberam antes de nós determina precisamente em que lugar ou debaixo de qual parte do céu ele se localiza. Tal suspeita, portanto, não é necessariamente descartada por ele.

Afinal, Las Casas (1958a, v. I, p. 68) assinala como, quando os espanhóis se acercam das primeiras ilhas, é coisa maravilhosa os frescores, odores e fragrâncias que os homens sentem sair delas, como se rosas e flores estivessem quase presentes. Menciona o poder e bondade de Deus que, neste mundo visível, criou coisa tão digna, formosa e deleitável (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 31). Afirma ser esta terra muito apta e disposta para a habitação humana e digníssima de ser habitada e povoada, sendo verossímil que seja o Paraíso terrestre (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 55).

Las Casas (1951, v. II, p. 349) menciona, ainda, como os moradores das ilhas viviam aquela vida dos moradores da Idade de Ouro. Para ele, toda a terra era felicíssima quando lá chegaram os espanhóis, sendo tantos e tão grandes os povos e lugares, por tanta gente povoados (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 178). Por fim, para Las Casas (1958a, v. I, p. 73), a influência dos céus, quando é boa e favorável, dispõe os corpos e membros humanos em boa e conveniente proporção, ajudando e aproveitando muito da perfeição e grau de nobreza da alma quando esta é infundida no corpo, fazendo, consequentemente, com que esta pessoa tenha um mais sutil entendimento.

O que fica, portanto, é a imagem de uma Idade de Ouro finda com a chegada dos espanhóis; a descrição de um paraíso perdido devido à chegada de quem não soube merecê-lo e se empenhou em destruí-lo. O que fica é uma sensação de perda que o autor soube transmitir à posteridade e que se transformou em mito.

O PECADO E A CONVERSÃO

Vitoria (2006, p. 77) acentua: "Os índios, antes de ter qualquer conhecimento da fé em Cristo, não cometiam pecado de infidelidade por não crer em Cristo." O desconhecimento da fé cristã, na perspectiva do autor, não os transforma, portanto, em pecadores. Já para Las Casas são os cristãos, e não os índios, os verdadeiros pecadores. De acordo com ele, mais que os infiéis, e em maior grau de gravidade, pecam os cristãos e os espanhóis pecam por infamarem a religião que deveriam seguir (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 415). Ele considera ainda que por toda aquela terra firme quedaram o nome de Jesus Cristo e a religião cristã tão infamados como ninguém pode imaginar (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 553).

Seriam os espanhóis, portanto, e não os índios, que deveriam ser punidos por seus pecados, e os males que os afligiam eram vistos pelo autor como pragas divinas, com Las Casas (1984b, p. 28) descrevendo um destes castigos:

> Os espanhóis fizeram grandes matanças e voltaram para Guatemala, onde construíram uma cidade que Deus a esta hora, num justo julgamento, acaba de destruir com três dilúvios que vieram todos juntos: o primeiro foi de água, o segundo de terra e o terceiro de pedras da grossura de dez ou vinte bois (LAS CASAS, 1984b, p. 28).

Também a condenação perante o Juízo Final aguarda os espanhóis. Ele, como lembra Nascimento Filho (2005, p. 60), "afirma que devido às obras dos espanhóis durante a colonização eles seriam réus do Juízo Final iminente". Las Casas (1951, v. III, p. 58) chega a rogar a Deus todo-poderoso para que dê um mal fim a todos os que fizeram e fazem mal aos índios, de forma a que paguem perante o Divino Juízo.

Quem fez e faz mal aos índios, mais cedo ou mais tarde, portanto, será punido, considerava ele. Para Las Casas (1951, v. II, p. 142), Deus possui uma regra em sua universal e infalível providência, segundo a qual cada um deve ser punido pelo que faz e pela maneira como peca e ofende e pelo que causa danos ao seu próximo. Las Casas (1958a, v. II, p. 383) ressaltava ainda que nenhum religioso, nem clérigo, nem secular, nunca fez ou disse mal algum com esses tristes índios, nem jamais os desfavoreceu em algo, que a justiça divina, quase aos olhos de todos, não os castigasse e nenhum religioso os favoreceu sem que a bondade divina o recompensasse.

Para Oviedo, em oposição, a condição dos índios é determinada pelo pecado em que estão imersos e eles serão punidos por isto. Para ele, os índios foram esquecidos por Deus durante tantos séculos devido aos pecados que entre eles abundam (OVIEDO, 1958, v. I, p. 52). O autor, com isto, chega a uma conclusão curiosa: os índios são pecadores porque são infiéis e são infiéis porque são pecadores e descreve quais pecados são estes.

Segundo Oviedo (1958, v. I, p. 168), não é sem motivo que Deus permite que os índios sejam punidos, sendo gente cruel, que pouco aprende com os castigos que lhes são impostos. Mencionando uma estatueta indígena que representa "o nefando e abominável pecado da sodomia", afirma ser esta uma declaração da culpa pela qual Deus castiga estes índios, esquecendo-os de sua misericórdia durante tantos séculos (OVIEDO, 1958, v. II, p. 144). Ele menciona, ainda, os delitos, sujeiras e culpas bestiais dos índios sodomitas e idólatras, tão familiares e antiquíssimas em obediência ao serviço do diabo, esquecidos de Deus uno e trino, sendo este o principal fundamento a partir do qual Deus permite as mortes e trabalhos que têm padecido (OVIEDO, 1958, v. III, p. 355).

A condição pagã dos índios é associada pelo autor à ação do demônio. Oviedo (1958, v. I, p. 123) afirma estar muito maravilhado pelo fato de os índios, estando tão carregados de vícios, não se unirem às suas mulheres e filhas. Ao mesmo tempo, ele afirma não ser de espantar que eles desconheçam a Deus e adorem o diabo em diversas formas e ídolos, e descreve em diferentes ocasiões como tal culto se dá.

Para ele, o corte das orelhas é, entre os índios, uma cerimônia que visa aplacar o demônio, sendo coisa muito santa e religiosa entre eles (OVIEDO, 1958, v. II, p. 143). Ele define uma tribo como idólatra, sendo que, quando alguém morre, é armada uma tumba de barro e colocada sobre ela uma imagem do demônio (OVIEDO, 1958, v. II, p. 398). O autor menciona ainda um sacerdote chamado *piache*, existente em uma tribo que, segundo dizem, fala com o diabo (OVIEDO, 1958, v. III, p. 162). O que seria apenas idolatria ganha, contudo, um certo foro de verdade, ficando nítida, assim, a crença ambígua do autor no que seria apenas o erro pagão.

Também Las Casas atribui a idolatria dos indígenas à influência do demônio. De acordo com ele, ser humano nenhum pode viver sem algum Deus, falso ou verdadeiro e, por conseguinte, depois que os homens passaram a multiplicar-se, nunca faltou no mundo um culto divino e sacrifício oferecido ao verdadeiro Deus, que se chama latria, ou um culto divino falso e errôneo, oferecido a falsos deuses, chamado idolatria (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 244). A idolatria, para Las Casas (1958a, v. I, p. 249), procede da escuridão, ignorância e corrupção natural, atiçada e ajudada com malícia e indústria demoníaca a partir do pecado dos primeiros pais.

Ao mesmo tempo, os índios da ilha Hispaniola, destaca Las Casas (1958a, v. I, p. 416), possuíam certa fé e conhecimento de um verdadeiro e único Deus, o qual era imortal e invisível, que não teve princípio e cuja habitação era o céu, e chamavam-no de Yochau Vagua Maorocoti – e aqui, há uma contradição evidente, uma vez que os índios agem como idólatras por influência do demônio, mas, por outro lado, adotam um comportamento modelar, próprio do que seria de se esperar de um cristão.

Las Casas, afinal, define o que seria uma religião pagã como um culto sincero e legítimo a Deus, com os pagãos agindo, com isto, de acordo com os mandamentos cristãos, mesmo desconhecendo a Cristo. Segundo ele, os índios foram muito solícitos, diligentes, temerosos, humildes e devotos em seu culto ao sol (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 202). Para o dominicano, mesmo sendo infiéis, eles honravam seus deuses como Cristo ordenou que nos comportássemos (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 293).

Os índios tinham, ainda, a fé que escasseia entre os espanhóis, adotando eles, e não os cristãos, o comportamento que se espera de um cristão. Segundo Las Casas (1958a, v. II, p. 153), todas aquelas nações tinham grande devoção e fé em Deus, ou naquele que estimavam ser Deus, consagrando a Ele todos seus atos e obras. Ele ressalta o cuidado e devoção que aquela gente tinha com sua religião e com o serviço aos seus deuses e a gana com que eles serviriam ao verdadeiro Deus (LAS CASAS, 1958a, v. I, p. 157). Para o autor, os cristãos pagam os dízimos que mantêm os bispos, os sacerdotes e os ministros do verdadeiro culto a Deus, assim como os índios reverenciavam os sacerdotes de seu culto (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 27).

Por fim, para Las Casas (1958b, p. 73), mesmo que os índios sejam idólatras, eles apenas podem ser punidos pelo juízo divino, não pelo juízo humano, porque apenas a Deus ofendem, uma vez que possuem terras e reinos separados e não devem sujeição a ninguém, senão aos seus senhores naturais. A dualidade de esferas políticas proposta pelo autor se reflete, assim, na esfera religiosa e funciona como argumento para a retirada dos índios da alçada secular da Igreja.

Mesmo o que os espanhóis definem como o supremo horror associado ao paganismo – a realização de sacrifícios humanos – termina sendo definido por Las Casas como uma expressão sincera de fé.

Na visão de Oviedo (1958, v. II, p. 387), os índios da ilha de Trindade são gente muito belicosa, desnuda e idólatra e que come carne humana, sendo que, debaixo destes vícios, deve haver vícios ainda muito piores. Para ele, os índios são viciosos e sacrificam ao diabo, fazendo ritos e cerimônias (OVIEDO, 1958, v. I, p. 69). Os sacrifícios rituais, portanto, são enquadrados no painel de vícios que o autor atribui aos índios, sendo um ritual demoníaco.

Já segundo Sepúlveda (1941, p. 133), não é apenas a ausência de fé a causa da guerra justíssima contra os bárbaros, mas, também, suas leviandades nefandas, seus prodigiosos sacrifícios de vítimas humanas, as injúrias extremas que fazem a muitos inocentes, os horríveis banquetes de corpos humanos e o culto ímpio aos deuses. Ele salienta que, a estes bárbaros, violadores da natureza, blasfemos e idólatras, deve não apenas ser feito o convite, mas eles devem também ser compelidos a receber o império dos cristãos (SEPÚLVEDA, 1941, p. 145). A existência destes sacrifícios justifica, portanto, para ele, a escravidão indígena.

Las Casas, por seu turno, ora refuta a existência de sacrifícios humanos, ora chega a fazer a apologia não do sacrifício em si, mas da fé ardente que neles se encontra presente, em um dos tópicos mais controversos de sua obra. Ele diz não acreditar ter havido em Yucatán, como Gómara disse, o sacrifício ritual de seres humanos, salientando não acreditar na existência de canibalismo, afirmando ter Gómara ouvido isto da boca de Cortés, que era seu amo e lhe dava de comer (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 231). Aponta ter Gómara mentido, ainda, ao afirmar que os índios prestaram obediência e vassalagem ao rei de Espanha pelas mãos de Cortés (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 242). Temos, aqui, a refutação da existência de sacrifícios humanos, mas, onde o autor se depara com sua existência irrefutável, ele busca compreendê-los e justificá-los.

A escolha do que e como deve ser sacrificado é definida como uma prerrogativa dos índios. Segundo Las Casas (1958a, v. II, p. 34), deve deixar-se aos homens de cada comunidade o que se deve oferecer em sacrifício. Ao mesmo tempo, ele define como bendito o Deus que o livrou de praticar sacrifícios como aqueles dos gentios, que ignoraram por tanto tempo o verdadeiro sacrifício (LAS CASAS, 1958a, v. I, p, 121). Mas os sacrifícios indígenas são descritos em tons idílicos.

Las Casas (1958a, v. I, p. 424) narra que os índios tiveram grandíssima devoção e reverência a um deus chamado Quetzacoatl, e dedicavam suaves e devotíssimos sacrifícios a este. Conforme ele, os índios oferecem suas melhores, mais amadas e preciosas coisas em sacrifício ao seu deus, formando dele o mais nobre e digno conceito, estima natural e conhecimento (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 167). Os índios, para ele, tiveram melhor conceito e mais nobre estima de seus deuses e usaram melhor do natural juízo de sua razão que muitas outras nações (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 173).

O autor menciona, também, a preparação que fazem e a penitência com que se preparam para celebrar suas festas e oferecer seus sacrifícios, a diversidade, quantidade e espécies de coisas que oferecem em sacrifício, a preciosidade e valor dessas, a dor e tormenta a partir das quais as oferecem (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 185). De acordo com ele, os índios conheciam suas obrigações perante seus deuses e buscaram servi-los com preciosos e custosos sacrifícios, fazendo frequentes e abundantes cerimônias. Com isso, seria muito mais fácil sua conversão (LAS CASAS, 1958a, v. II, p. 183).

Ele define, portanto, como um caminho viável e natural a conversão dos índios ao cristianismo; conversão que Oviedo vê com descrença e que Sepúlveda define como impossível.

No mundo, para Oviedo, há cristãos e há infiéis, e uns e outros são necessariamente inimigos. Por exemplo, Oviedo (1958, v. I, p. 12) destaca como, entre os príncipes que no mundo se dizem fiéis e cris-

tãos, o rei sustenta a religião católica e a Igreja de Deus e a ampara contra a inumerável e malvada seita e enorme potência de Maomé. Este conflito, na perspectiva do autor, é reproduzido nas Índias a partir da dualidade entre paganismo e cristianismo.

Oviedo (1958, v. II, p. 401) exorta os espanhóis a terem como fim a conversão dos índios, tratando-os bem, não os escravizando sem motivo, não ensanguentando suas mãos sem propósito de justiça, não os roubando, não os desterrando da terra onde nasceram. Segundo ele, inumeráveis são os remédios que Jesus Cristo concede aos fiéis e infiéis – ainda que estes estejam afastados dos médicos e da medicina dos homens – como piedoso remediador da condição humana (OVIEDO, 1958, v. II, p. 20). Mas é a própria possibilidade desta conversão que é questionada, uma vez que, para ele, os índios formam uma nação muito desviada da fé católica, sendo malhar em ferro frio pensar que possam ser cristãos, senão com muito espaço de tempo (OVIEDO, 1958, v. I, p. 111).

O que o autor salienta é o perigo que os índios representam, e não a possibilidade de serem convertidos. Para Oviedo (1958, v. III, p. 419), os índios veem como os espanhóis desprezam seus ritos e idolatrias, quebram, rompem e derrubam seus deuses, condenam seus costumes e maneiras de viver, querem ser senhores e transformá-los em escravos ou súditos em sua pátria, onde nasceram livres. A partir daí, torna-se claro os perigos que correriam os cristãos, se Deus, com seu poder absoluto, não os socorresse.

Para Sepúlveda, por sua vez, os cristãos têm o direito de dominar os pagãos precisamente por estes serem pagãos. Neste sentido, ele questiona como foi possível a outros teólogos de grande renome negar aos príncipes cristãos o direito de submeter a seu domínio os pagãos que habitam aquelas regiões nas quais nunca chegou a penetrar o império romano nem o nome de Cristo (SEPÚLVEDA, 1941, p. 117). E a Igreja tem o dever de tentar convertê-los, de acordo com o autor

Ele sustenta que o papa não tem o poder de obrigar os pagãos com leis cristãs e evangélicas, mas pertence ao seu ofício procurar, por todos os meios possíveis, afastá-los dos crimes e torpezas desumanas, da idolatria e da impiedade, trazê-los aos bons e humanos costumes e à verdadeira religião (SEPÚLVEDA, 1941, p. 125). Ao mesmo tempo, o autor manifesta sua descrença quanto a esta possibilidade de conversão, devido à irracionalidade dos indígenas e à sua natureza plena de vícios, o que, mais uma vez, justifica a necessidade de sua escravização.

Já Las Casas segue uma linha de raciocínio diametralmente oposta. Para ele, os índios podem e querem ser convertidos, mas ele pensa o processo de conversão não como algo a ser imposto, mas como algo que deve ser feito a partir da vontade destes, o que gera, contudo, a questão: e se os índios não quiserem ser convertidos? Esta pergunta o autor não formula claramente e se exime de respondê-la.

Las Casas, conforme Zavala (1947, p. 84) acreditava na capacidade de civilização de todos os povos incultos e não acreditava na existência de uma barbárie fixa e irredutível. O autor, efetivamente, busca refutar os que, a seu ver, salientam a existência desta barbárie. Segundo Las Casas (1951, v. III, p. 131), os espanhóis dizem que os caribes que comem seres humanos são escravos e que não quiseram receber os pregadores, mas isto, conclui ele, é uma mentira, porque tais moradores sempre desconheceram tais pregadores, sendo que os únicos espanhóis que chegaram a conhecer foram pessoas vistas por eles como cruéis e salteadoras. Ele nega, por fim, que tais moradores comessem carne humana, afirmando que, se os espanhóis tivessem se comportado como verdadeiros cristãos, os índios teriam sido facilmente convertidos.

Ele também escreve em relação aos índios:

> São muito aptos a receber nossa santa Fé Católica e a serem instruídos em bons e virtuosos costumes, tendo para tanto menos empecilhos que qualquer outra gente do mundo. E tanto que começaram a apreciar as cousas da Fé são inflamados e ardentes, por sabê-las entender; e são assim também no exercício dos Sacramentos da Igreja e no serviço divino que verdadeiramente até os religiosos necessitam de singular paciência para suportar (LAS CASAS, 1984b, p. 28).

Ele assinala: "Pois os índios desejam e gostam de levar nomes cristãos e pedem-no imediatamente, mesmo antes de saber o que é necessário para serem batizados" (LAS CASAS, 1984b, p. 82).

Os índios são, portanto, para o autor, idólatras que querem abandonar a idolatria e abraçar a fé cristã, cabendo à Igreja atuar no sentido de permitir esta conversão. Com isto, segundo Las Casas (1958b, p. 250), São Pedro e seus sucessores tiveram e tem obrigação necessária, por preceito divino, de procurar com suma diligência que o Evangelho fosse pregado por todo o mundo e a todas as pessoas de quem se tem a provável opinião que não resistirão à promulgação evangélica e à doutrina cristã. Mas tal conversão, para ser eficaz, conclui o autor, deve ser necessariamente pacífica ou fracassará. Como nas Índias ela tem sido tudo menos pacífica, é possível concluir, o autor a vê como um fracasso.

Segundo Fabregat (1985, p. 99), Las Casas interpreta dinamicamente a penetração do cristianismo como resultado de uma confrontação intelectual com os indígenas e considera ser a superioridade do cristianismo intrínseca aos seus valores transcendentais e éticos, o que significa que seus recursos morais não podem ficar comprometidos com o discurso de sua dinâmica violenta.

Mas é este comprometimento, na perspectiva do autor, que tem imperado nas Índias, o que ocorre por má-fé e não apenas por ignorância. Afinal, conforme Las Casas (1958b, p. 485), alguns espanhóis alegam ter tido boa-fé e ignorância, e que não pensavam em matar os índios, tomar suas fazendas e transformá-los em tributários, dizendo que eram infiéis idólatras, inimigos de Deus, e tendo-os como cães; mas, por outro lado, afirma Las Casas, não pode haver ignorância invencível em relação aos Dez Mandamentos.

Mesmo o ritual de conversão dos indígenas, para ele, tem como fundamento a má-fé. Desta forma, ele critica o batismo concedido aos índios, afirmando que não lhes ensinam nem podem ensinar-lhes a entender as coisas da fé em tão pouco tempo, sendo que tal injuria e irreverência que fazem ao sacramento seria castigada por Deus, por darem o Sacramento de forma tão intempestiva e indiscreta (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 51).

Quando fazemos, porém, um paralelo entre as descrições feitas pelo autor da colonização das Índias pelos espanhóis e da África pelos portugueses, a crítica de Las Casas à colonização espanhola ganha nuances que devem ser levadas em consideração. Ele menciona os insultos e gravíssimos males e detestáveis injustiças, danos e escândalos dos portugueses em seus descobrimentos contra os moradores de terras africanas, sejam mouros ou hindus, negros ou árabes (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 128). Salienta, ainda como os portugueses fizeram tantos assaltos, roubos, entradas e escândalos que despovoaram toda aquela terra, matando e levando cativos para Portugal (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 133). Por fim, ele menciona os negros que os portugueses têm por cativos, por cobiça, e como, carecendo de fé e temor a Deus, eles roubam e cativam quantos podem (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 144).

Mas, por outro lado, Las Casas (1951, v. I, p. 152) afirma terem sido os portugueses escolhidos por Deus para a salvação das almas dos que estavam predestinados a serem salvos, bem como os espanhóis

foram escolhidos para serem constituídos ministros pela luz Evangélica, trazendo e guiando as gentes para o caminho da verdade.

Para o dominicano, em síntese, os portugueses, apesar de todas as brutalidades – que são as brutalidades também praticadas pelos espanhóis –, são, assim como os espanhóis, instrumentos de Deus para a conversão dos fiéis que, a partir daí, podem, enfim, trilhar o caminho da verdade, mesmo que sejam – como são – massacrados e exterminados ao longo deste caminho.

Ao mesmo tempo, ele coloca em questão a própria jurisdição da Igreja sobre os fiéis. O sumo pontífice, defende o autor, tem o direito de influir como cabeça nas pessoas dos infiéis por seus atos exteriores e operacionais (LAS CASAS, 1958b, p. 362). Mas, por outro lado, para ele, afirmar que com a vinda de Cristo todo domínio e jurisdição foram transferidos dos infiéis para os cristãos é contrário a toda lógica, sendo um erro de todo nocivo e oposto às Sagradas Escrituras (LAS CASAS, 1984a, p. 30). Ele busca, finalmente, compreender o processo de conversão com os olhos dos pagãos a serem convertidos e, fazendo isto, termina por justificar a vontade de quem não quer ser convertido.

Las Casas (1951, v. III, p. 28) toma a perspectiva dos índios, por exemplo, ao questionar com que razões ou milagres provavam a eles que o Deus dos espanhóis tinha mais poder que os seus deuses para constituir um homem, chamado São Pedro, por senhor e governador de todos os homens do mundo e a quem todos eram obrigados a obedecer, tendo eles seus reis e senhores e não acreditando haver senão estes reis no mundo.

O frade questiona, ainda, que opinião e que estima os índios podem ter em relação à fé cristã, uma vez que viam os cristãos como gente suspeita e perigosa, de quem razoavelmente podiam temer que sua estadia lhes trouxesse grande dano (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 166). Ele ainda acentua:

> Choram seus deuses dia e noite, pensando que eram melhores que nosso Deus, pois que é por causa dele que suportam tantos males, enquanto que os seus lhes davam tantos bens e ninguém os atormentava como os atormentam os cristãos (LAS CASAS, 1984b, p. 129).

GUERRAS JUSTAS E INJUSTAS

Sepúlveda vê como válida a posse dos bens dos índios por parte dos espanhóis, com tal posse sendo justificada pelo conceito de guerra justa. Segundo Sepúlveda (1941, p. 53), a lei que determina passarem as pessoas e bens dos vencidos para a posse dos vencedores apoia-se no direito natural e no direito das gentes. Para ele, a guerra que os espanhóis fazem aos bárbaros não é contrária à lei divina e está de acordo com o direito natural e o das gentes, que autoriza a servidão e a ocupação dos bens dos inimigos (SEPÚLVEDA, 1941, p. 161). Tal conclusão gera ainda uma outra, uma vez que o autor indaga: perdida a liberdade, como os bens podem ser retidos (SEPÚLVEDA, 1941, p. 165)? Já Vitoria e Las Casas contestam a legitimidade desta posse, definindo-a como expropriação e roubo.

Segundo Pereña (1992, p. 120), Vitoria reivindicava o direito de comunicação e participação de bens e, em virtude destes dois títulos, a Espanha intervinha e ocupava aqueles territórios para ajudar

e defender os índios, tendo a Espanha o direito de manter tal ocupação, uma vez que sua presença era indispensável para promover os índios e capacitá-los economicamente.

Mas os infiéis, para o autor, não podem ser expropriados devido à sua crença religiosa. Assim, Vitoria (2006, p. 49) acentua: "A infidelidade não é impedimento para ser verdadeiro dono." Acrescenta: "Disso se deduz claramente que não é lícito despojar os sarracenos, nem os judeus, nem qualquer um dos infiéis, dos bens que possuem, só pelo fato de serem infiéis. Fazê-lo é furto ou rapina, como se fosse feito aos cristãos" (VITORIA, 2006, p. 50). E conclui: "Nem o pecado de infidelidade nem outros pecados mortais impedem que os índios sejam verdadeiros donos tanto pública como privadamente e, por esse título, os cristãos não podem ocupar seus bens e suas terras" (VITORIA, 2006, p. 53).

Também de acordo com Las Casas (1958b, p. 486), todos os infiéis possuem senhorio sobre as suas coisas e com a mesma justiça possuem seus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdições e senhorios. Ele menciona a lei divina e os preceitos negativos que dela derivam, que proíbem fazer injúria e injustiças ao próximo, furtar qualquer coisa sua e muito menos tomá-la através da violência, sendo que tais preceitos se estendem a todos os homens do mundo, sejam homens ou mulheres, crianças ou adultos, fiéis ou infiéis (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 93).

O que pertence aos índios, portanto, não pode ser tomado pelos espanhóis, sendo contra a razão natural, para Las Casas (1958b, p. 467), tomar terras e águas dos povos em comum. Com isto, ele considera que os espanhóis estão obrigados a restituir a cada índio tudo o que deles foi tomado nas guerras que contra eles fizeram (LAS CASAS, 1958b, p. 509). Neste sentido, para Las Casas (1958b, p. 522) o rei não pode ter minas de ouro ou de prata ou de coisa alguma no Peru sem a licença e livre vontade dos reis do Peru ou de seus herdeiros, nem o rei pode conceder esta posse a outra pessoa. Por fim, para ele, os tesouros de mortos que não deixaram herdeiros, bem como as riquezas alheias, devem ser restituídos aos índios, não podendo os espanhóis possuir tais bens (LAS CASAS, 1958b, p. 528).

O debate sobre o direito à propriedade por parte dos indígenas remete a outro debate de crucial importância, que se refere, agora, à guerra justa: até que ponto é justo declarar ou não guerra aos índios e por quais motivos. Neste debate, mais uma vez, temos, de um lado, Sepúlveda e Oviedo e, de outro, Vitoria e Las Casas.

Segundo García-Pelayo (1941, p. 14), as linhas diretrizes do pensamento de Sepúlveda são: na lei antiga se encontra uma série de passagens das quais se depreende que a guerra é algo perfeitamente permitido e a razão segundo a qual estes preceitos são imutáveis é que são leis da Natureza, conforme a razão e a doutrina evangélicas. Para García-Pelayo (1941, p. 28), a primeira justificativa dada por Sepúlveda para a guerra contra os índios é constituída pelo cumprimento da lei natural, de sentido aristotélico, que prevê o domínio do perfeito sobre o imperfeito, e domínio que tem como objetivo não a vantagem do vencedor, mas a elevação moral e material do vencido. Ainda segundo ele, todas as teses de Sepúlveda situam-se dentro da tendência escolástica-cristã, que concebe a dominação como uma obra religiosa e, por ser religiosa-cristã, de caridade perante o próximo (GARCÍA-PELAYO, 1941, p. 41). Já Nascimento Filho (2005) coloca:

> A guerra contra os índios, argumentava Sepúlveda, podia ser justificada porque os índios oprimem pessoas e as matam com o propósito de oferecê-las a seus deuses. Portanto, a intervenção armada contra os índios os impediria de praticar tais atos, contrários à lei natural a que estão sujeitos (NASCIMENTO FILHO, 2005, p. 153).

Em sua correspondência, Sepúlveda (1979, p. 247) menciona a lei de legítima defesa que é ditada pelo direito natural, que permite a defesa perante qualquer injustiça. Este é um argumento que Las Casas utiliza para defender o direito indígena à resistência, mas a injustiça à qual Sepúlveda se refere é praticada pelo indígena contra Deus, que é ofendido pelos pecados dos nativos, cabendo aos espanhóis vingá-Lo. Assim, para Sepúlveda (1941, p. 113), as causas que justificam a guerra contra os bárbaros são seus pecados, impiedades e torpezas, que são tão nefandos e tão aborrecidos para Deus que, ofendido principalmente por eles, destruiu a todos os mortais, excetuando Noé e uns poucos inocentes.

Para ele, os índios são culpados, também, por resistirem à conversão que os cristãos lhes oferecem, fazendo com que tal conversão precise ser imposta por meio da guerra. Para o autor, uma das causas da guerra justa, menos fundada no direito natural e divino, é submeter pelas armas, caso outro caminho não seja possível, àqueles que por condição natural devem submeter-se, mas que recusam seu império (SEPÚLVEDA, 1941, p. 81).

Ao mesmo tempo, uma distinção é feita: para Sepúlveda (1941, p. 167), é preciso distinguir, em relação aos bárbaros, aqueles que resistiram pelas armas aos espanhóis e foram vencidos por eles e aqueles, que, por temor ou por prudência, entregaram-se à mercê e ao poder dos cristãos, sendo que, se a fortuna e liberdade dos primeiros devem estar à disposição dos vencedores, reduzir os outros à servidão e apossar-se de seus bens seria ação injusta.

Mas, contra quem resiste, conclui o autor, a guerra é uma causa nobre. Por isto, Sepúlveda (1941, p. 53) defende ser muito necessário que quem empreende guerra por causas justas e necessárias não o faça com ânimo abatido, e sim com presença e fortaleza de ânimo, não duvidando em enfrentar os perigos quando o dever o pede. Para ele, a guerra justa não apenas exige causas justas para ser empreendida, mas, também, um ânimo reto para quem a faça e uma maneira reta de fazê-la (SEPÚLVEDA, 1941, p. 69).

Já Oviedo não chega a teorizar sobre a guerra, mas, em suas narrativas de conflitos travados entre índios e espanhóis, são sempre os espanhóis as vítimas a serem lamentadas. Ele afirma, por exemplo, ser coisa de muita lástima e compaixão ouvir as crueldades que alguns índios praticaram e as mortes que deram a alguns espanhóis que tiveram seus corpos despedaçados e seu sangue utilizado para fazer pinturas em paredes, de forma a notificar claramente a inimizade capital que estes índios tinham ao cristianismo (OVIEDO, 1958, v. V, p. 149).

O registro de vitórias dos espanhóis é feito em tom de celebração. Desta forma, Oviedo (1958, v. III, p. 40) descreve como, em uma batalha, muitos índios foram desbaratados e mortos sem a perda da vida de um único cristão e sem a perda de um único cavalo. Ele menciona, igualmente, como espanhóis em uma batalha, não contando senão com suas mãos e com o auxílio divino, deram tão bem conta do recado que desbarataram e mataram muitos índios, ferindo muitos outros ainda (OVIEDO, 1958, v. III, p. 201). Por fim, acentua a existência, nos espanhóis, de uma inclinação natural, especial e muito apropriada para as armas e exercícios militares (OVIEDO, 1958, v. III, p. 63). Deve-se a estas características e ao auxílio divino, portanto, de acordo com Oviedo, o triunfo dos conquistadores sobre os conquistados.

Do outro lado do debate, Vitoria nega o direito de fazer guerra aos índios que recusam a conversão, invalidando, com isto, o conceito de guerra justa. Ele escreve: “Se foi pedido e aconselhado aos índios para que ouçam os pregadores da religião pacificamente e não quiserem ouvi-los, não podem ser escusados de pecado mortal” (VITORIA, 2006, p. 83). Mas salienta: “Mesmo que a fé tenha sido anunciada aos índios com sinais suficientes de probabilidade e eles não a tenham querido abraçar, nem por isso é

lícito persegui-los com a guerra e despojá-los de seus bens" (VITORIA, 2006, p. 84). Mesmo a condição de pecador do índio não permite, portanto, que este seja transformado no inimigo a ser combatido.

Vitoria (2006, p. 87) ainda assinala: "Os príncipes cristãos, nem mesmo com a autoridade do papa, podem pela força afastar os índios de seus pecados contra a lei natural, nem castigá-los devido a eles." Para ele, "os índios não são obrigados a crer na religião dos cristãos nem no domínio do papa e, por conseguinte, tampouco no domínio do imperador" (VITORIA, 2006, p. 90).

Segundo Las Casas (1951, v. I, p. 134), a guerra contra os índios pode ser justa, quando estes perseguem, estorvam ou impedem maliciosamente a fé cristã, matando seus cultores e predicantes sem causa legítima e, por isto, para ele, nenhum cristão duvida que tenham guerras justas contra os infiéis.

Já para Vitoria há, contudo, uma situação específica na qual a guerra pode ser travada: "Se, depois de havê-lo tentado por todos os meios, os espanhóis não puderem conseguir a segurança e a paz com os índios, se não for ocupando suas cidades e submetendo-os, podem licitamente fazê-lo" (VITORIA, 2006, p. 99). Mas ressalta: "Eu não duvido que tenha havido necessidade de apelar para a força das armas para que os espanhóis possam permanecer por lá, mas temo que as coisas tenham ido além do que a justiça e o Direito permitiam. Tenho minhas dúvidas" (VITORIA, 2006, p. 103).

Las Casas, por seu turno, não tem nenhuma dúvida: a "guerra justa" foi travada com o massacre das populações indígenas, e tal guerra, para o autor, de justa não tem nada; justa, pelo contrário, é a guerra que os nativos, a partir do direito à resistência, travam contra os espanhóis. O autor não nega, portanto, o conceito de guerra justa. Faz diferente: apropria-se dele, inverte-o e utiliza-o em favor dos nativos. A guerra justa, agora, é a guerra dos derrotados e não mais a guerra dos vitoriosos.

A conversão, para ele, deve ser feita, mas de acordo com os princípios cristãos, e subjugar primeiro os índios pela guerra é o caminho oposto ao jugo suave da mansidão de Cristo, sendo a atitude própria de Maomé e dos romanos que inquietaram e roubaram o mundo (LAS CASAS, 1958b, p. 254).

Mas, do jeito que a guerra é praticada trata-se, para ele, apenas de tirania e injustiça. Segundo Las Casas (1951, v. I, p. 420), qualquer pessoa sã, e melhor ainda caso seja medianamente letrada, não pode deixar de reconhecer como os índios padeceram injusto cativeiro e como nenhum foi justamente convertido em escravo, uma vez que todas as guerras que contra eles foram feitas foram muito injustas, sendo condenadas por toda lei natural, humana e divina. Para ele, injustas e iníquas, tirânicas e detestáveis foram, são e serão, por qualquer título ou razão, as guerras feitas contra os infiéis, como aos moradores das Índias se fizeram (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 30). Por outro lado, justíssima será a guerra destes infiéis contra todo espanhol e todo cristão que mova tal guerra contra eles.

Em um contexto como este, conclui o autor, o índio pode e deve resistir. Aqui, a imagem do bom selvagem vivendo em um paraíso terreal – a imagem que o autor faz do indígena vivendo antes da chegada do espanhol – é substituída pela imagem do guerreiro lutando por seus direitos e, mais, que isto, lutando legitimamente por sua sobrevivência contra seus agressores. Deste novo índio, ele traça um retrato igualmente positivo.

Conforme Oviedo (1958, v. I, p. 62), quando chegavam estranhos a uma ilha, por mais distantes que os caciques nela residentes estivessem uns dos outros, logo eles se juntavam e se ajudavam contra os que vinham de fora. Las Casas não nega que isto ocorresse, mas o que Oviedo vê como uma atitude traiçoeira, ele vê como um ato legítimo de resistência.

Para Las Casas (1958b, p. 191), todos os índios que até então maltrataram os espanhóis fizeram guerra justa contra eles, devido aos agravos, violências e guerras injustas que os têm oprimido, matado

e escravizado. Ele menciona como um determinado cacique e seu povo tinham justo título e direito de mover e sustentar guerra contra os espanhóis (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 381).

A injustiça, afinal, é, para o autor, monopolizada pelos espanhóis, sendo contra ela que os índios se insurgem. Assim, segundo Las Casas (1951, v. III, p. 262), na ilha Hispaniola nunca houve justiça e nada se fez para desagravar os índios que nela moravam, e, conclui o autor, onde falta justiça as pessoas têm o direito de agir em busca de seu próprio desagravo. Ele menciona, em relação aos índios, como é justa a guerra que fazem contra quem, com tanta injustiça, sem causa nem razão, lhes faz tantos danos e males (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 398).

O autor salienta como Colombo, ao sentir toda a terra pôr-se em armas, não percebeu a grande razão e justiça que aqueles índios tinham (LAS CASAS, 1951, v. I, p. 413). Mas, já Colombo, para ele, evocava o direito do índio à resistência. Ele defende que Colombo desejava que os índios deixassem de arcar com os tributos e serviços pessoais que lhes eram impostos e que resistissem aos espanhóis e aos demais cristãos, como muito justamente deviam e devem fazê-lo (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 73). Tal resistência, conclui, não pode ser vista como um ato de rebeldia, uma vez que "ninguém pode ser chamado rebelde sem antes ter sido súdito" (LAS CASAS, 1984b, p. 57).

O que o autor descreve – e sua descrição tornou-se paradigmática – é a destruição das populações indígenas no contexto de formação da América Espanhola, e ele fornece os números da destruição:

> Podemos dar conta boa e certa que em quarenta anos, pela tirania e ação diabólica dos espanhóis, morreram injustamente mais de doze milhões de pessoas, homens, mulheres e crianças; e verdadeiramente eu creio, e penso não ser absolutamente exagerado, que morreram mais de quinze milhões (LAS CASAS, 1984b, p. 29).

Ele salienta: "O que digo bem claro é que posso crer e conjeturar que enquanto tão grande número de gentes foi morta e exterminada, não cometeram os índios contra os espanhóis um só pecado mortal que fosse passível de pena pelos homens" (LAS CASAS, 1984b, p. 37). Com isto, não foram apenas as pessoas que desapareceram, mas, por exemplo, os idiomas que estas pessoas falavam, sobre o que Las Casas (1984b, p. 89) salienta: "Assassinaram muitas nações, tendo chegado mesmo a fazer desaparecer os idiomas, por não haver ficado quem os falasse."

Sepúlveda, por seu turno, não contesta o extermínio das populações indígenas, mas não entra no mérito da questão. Para ele, não se trata de colocar em questão a moderação nem a crueldade dos soldados ou dos capitães, e sim a natureza da guerra, sendo que esta pode ser feita de forma reta, justa e piedosa, com alguma utilidade para os vencedores e com muito maior utilidade para os bárbaros vencidos (SEPÚLVEDA, 1941, p. 99).

Já Oviedo não se furta a descrever e a condenar episódios relacionados ao massacre de populações indígenas. Ele menciona como um certo Joan de Ayora não apenas deixou de fazer o *requerimiento* devido antes de mover guerra aos índios, mas, também, atacou-os à noite, atormentando-os e pedindo ouro, a uns assava, a outros obrigava a comer vivos seus cães, a outros aplicou novas formas de tormento, tomando suas mulheres e filhas e fazendo-os escravos e prisioneiros (OVIEDO, 1958, v. III, p. 235). O comportamento de outro conquistador fez surgir uma grande inimizade dos índios em relação aos espanhóis e uma muito justa querela por parte daqueles (OVIEDO, 1958, v. III, p. 238). Por fim, Oviedo (1958, v. I, p. 160) reconhece os interesses econômicos que fundamentam a escravidão indígena, ao mencionar como os mineiros especialistas na extração de ouro possuem grupos de índios escravos próprios ou alheios. Mas estes episódios, para ele, fazem parte de uma guerra justa e não a invalidam.

Os atos de rebeldia levados adiante pelos índios são vistos por ele como algo a ser punido. Oviedo (1958, v. V, p. 137) menciona, por exemplo, como alguns indígenas estavam dispostos a pôr fogo nos aposentos de um dado *adelantado* e, em consequência – uma vez descoberto o plano – eles foram presos e processados, sendo queimados trinta dentre os mais importantes. Esta, evidentemente para o autor, foi a atitude correta. Na sua opinião, a atitude a ser adotada perante os indígenas deve, afinal, mesclar punição e justiça. Ele até mesmo menciona como um governador castigava com temperança e moderação, trazendo a ilha por ele governada em boa justiça e sendo amado e temido por todos (OVIEDO, 1958, v. I, p. 82).

Tanto Oviedo quanto Las Casas mencionam a estratégia espanhola de estabelecer alianças entre tribos rivais para melhor exercer a dominação sobre os indígenas. Segundo Oviedo (1958, v. I, p. 203), a diversidade das línguas indígenas tem sido a principal arma utilizada pelos espanhóis para tomar posse de seus territórios, juntamente com as discórdias que entre eles naturalmente surgem.

Para Las Casas (1951, v. III, p. 250), Cortés gostou muito de saber da existência de bandos e dissensões entre os senhores daquela terra, uma vez que isto lhe dava oportunidade de enganar a todos, dizendo que ajudava uns contra os outros. Ainda segundo Oviedo (1958, v. II, p. 99), os índios acreditavam que os cristãos deviam ser imortais, não morrendo devido a ferimentos ou outros desastres, sendo gente celestial e filhos do sol.

Ambos os autores, portanto, salientam corretamente alguns fatores que tiveram importância crucial no processo de dominação, mas as semelhanças param por aí. Afinal, o que Oviedo vê como um processo natural de dominação, Las Casas – sem, evidentemente, utilizar o termo – define como genocídio.

Segundo Las Casas (1958b, p. 48), chega aos céus o alarido de tanto sangue humano derramado, sendo que a terra já não pode ser regada por tanto sangue, sendo, ainda, que os anjos e até mesmo Deus já choram e os infernos apenas se alegram com tanta pressa de receber danados. Para ele, tinham por regra os espanhóis que as guerras travadas contra os índios fossem sempre muito e estranhamente cruéis (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 233).

Com isto, acentua, a consequência natural será o despovoamento do território provocado pela extinção das populações nativas. Las Casas (1958a, v. I, p. 18) menciona como os espanhóis destruíam os naturais senhores e donos da terra e, sempre que acabavam de matar os índios, despovoavam a terra e buscavam outra guarida.

Ele salienta, ainda, a necessidade de dar mercê aos índios de Cuba antes que se termine de destruí-los, pois são eles os que têm sido mais afligidos e diminuídos em todas as partes da Índia (1958b, p. 205). No final das contas, o despovoamento previsto pelo autor se concretizou a partir do virtual desparecimento das populações nativas, fazendo com que, como Klein (1965, p. 297) salienta, devido à virtual extinção dos índios existentes na Ilha, a Igreja se visse obrigada a dar atenção integral ao negro quase desde os primeiros anos da colonização.

Também a fuga dos índios perante o sistema tributário extorsivo que lhes fora imposto foi denunciada por Las Casas e manteve-se séculos depois de sua morte. No México, no século XVIII, segundo Ohmstede e Hernández (2006, p. 228), o sistema eclesiástico ocasionava, de maneira semelhante ao civil, a fuga dos indígenas para os montes, por não poderem pagar os impostos relacionados a este sistema. Las Casas destaca que foram as opressões furiosas e rigorosas impostas pelos espanhóis que fizeram os índios fugirem, metendo-se nas entranhas da terra e em seus subterrâneos (LAS CASAS, 1951, v. II, p. 243).

Para além de todas as divergências, contudo, tanto Las Casas quanto Oviedo sonham como um futuro no qual índios e espanhóis vivam em harmonia. A necessidade de conversão gera a necessidade de fazer com que os índios abandonem seus costumes, ritos e crenças. Em carta escrita em 1508, o rei e a rainha ressaltam a proibição de os índios fazerem festas e cerimônias como costumavam fazer, adotando, pelo contrário, a forma de viver das gentes do reino (COLECCIÓN DE DOCUMENTOS, 1825, p. 329). E este é, de uma forma ou de outra, o futuro imaginado por Las Casas e Oviedo.

Seria um mundo no qual os índios, enfim convertidos, viveriam em paz com os espanhóis. Segundo Oviedo (1958, v. II, p. 370), Deus Nosso Senhor permitiria que os segredos e riquezas das Índias fossem descobertos, que o rei fosse deles servido, que os índios se convertessem e se salvassem e que os espanhóis pudessem pôr fim a seus trabalhos e fadigas. Neste mundo, os índios não seriam explorados e a autoridade monárquica seria acatada por todos.

Para Oviedo (1958, v. V, p. 233), nenhuma rapina deve ser exercida contra os habitantes das Índias, devendo haver cuidado com a conversão e bom tratamento destas nações bárbaras e uma grande reverência à justiça, sendo acatados e obedecidos os governadores e seus ministros, não faltando constância na agricultura nem caridade ao próximo. Neste mundo, as autoridades ligadas à Coroa manteriam a ordem a ser seguida por índios e espanhóis.

Oviedo (1958, v. V, p. 38), então, menciona como, em uma dada localidade, foram colocados um capitão e um tenente para que em tudo houvesse a boa ordem que convém à autoridade real, para o bem comum dos cristãos e naturais da terra. Neste mundo, os espanhóis dedicar-se-iam à conversão dos indígenas e não à sua exploração. Desta forma, sinalizando uma espécie de mundo ideal, Oviedo (1958, v. III, p. 81) descreve uma determinada província como sendo uma terra formosa, de muito boas águas, muito fértil e com boas minas de ouro, e roga a Deus para que todos se dediquem, nela, a pacificar e converter os índios. Esta é sua utopia.

Mas também Las Casas, segundo Garcia (1997, p. 106), elaborou sua teoria democrática como uma alternativa à sociedade na qual conviviam índios e espanhóis, com uma imaginação utópica empapando toda a sua obra, na qual poderia ter sido posto este título: *Uma utopia para as Índias espanholas*.

No mundo ideal do autor, os espanhóis, igualmente, iriam se dedicar à conversão dos indígenas, de forma que, segundo Las Casas (1958b, p. 120), o povoamento das Índias por espanhóis é muito necessário para a conversão desses, bem como para sustentar o domínio da coroa espanhola. Seria um mundo povoado por espanhóis, tanto que, escrevendo ao rei, Las Casas (1958b, p. 34) afirma ser muito necessário o envio de muitos cristãos para as Índias, povoando-as e, com isto, obtendo grandes rendimentos. O ideal seria o envio de povoadores que fossem gente trabalhadora, que vivesse de cultivar a terra concedida pelos índios de livre vontade, com uns e outros se casando e formando uma das mais pacíficas e cristãs nações do mundo (LAS CASAS, 1951, v. III, p. 179). Eis a utopia do autor.

CAPÍTULO 2

◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇

A MALDIÇÃO, O INFERNO E O PARAÍSO

DE ROMA A ÁFRICA

O debate sobre a relação entre pecado e escravidão levado adiante por Las Casas, Oviedo, Sepúlveda e Vitoria – mas, evidentemente, não apenas por eles – remonta aos textos bíblicos e aos textos escritos pelos padres da Igreja, nos quais tal vínculo já é firmemente estabelecido. Ao retomá-lo, portanto, é Sepúlveda, principalmente, quem faz a leitura correta desses textos de uma perspectiva estritamente teológica, embora seus próprios textos tenham sido condenados pela Igreja.

Segundo Garnsey (1996, p. 15), muitos teólogos cristãos, inclusive Santo Ambrósio, concordam com a afirmativa paulina segundo a qual os caminhos de Deus, embora misteriosos, nunca são injustos. E definem o pecado, especialmente o de Adão, como a causa da escravidão. Ainda conforme Garnsey (1996, p. 17), Agostinho produz uma teoria referente às origens da escravidão que reúne a escravidão legal e a escravidão da alma, derivando ambas do pecado original.

Há ainda, de acordo com a perspectiva presente nos Evangelhos, uma outra dimensão – espiritual, esta – da escravidão gerada pelo pecado, que fica nítida quando lemos em *João* (8: 34-36): "Jesus respondeu: 'Digo-lhes a verdade: todo aquele que vive pecando é escravo do pecado. O escravo não tem lugar permanente na família, mas o filho pertence a ela para sempre. Portanto, se o Filho os libertar, vocês de fato serão livres'". Aqui, não é o corpo que é escravizado pelo pecado, mas a alma, e quem segue a Cristo mantém-se livre deste jugo.

Já os infiéis são pecaminosos por desconhecerem Cristo ou por não o seguirem, mesmo conhecendo-o. E podem e devem ser escravizados por isto.

Lemos em *II Crônicas* (28; 10): "E agora ainda pretendem escravizar homens e mulheres de Judá e de Jerusalém! Vocês também não são culpados de pecados contra o SENHOR, o seu Deus"? E lemos em *Jeremias* (34; 9-10):

> Todos teriam que libertar seus escravos e escravas hebreus; ninguém poderia escravizar um compatriota judeu. Assim, todos os líderes e o povo que firmaram esse acordo de libertação dos escravos concordaram em deixá-los livres, e não mais escravizá-los; o povo obedeceu e libertou os escravos.

A conclamação à libertação dos hebreus deixa implícito, contudo, o direito a manter como escravo quem não é hebreu, sendo este um padrão de comportamento que seria larga e longamente adotado pelos cristãos. Em suma: quem não fosse cristão não poderia ser escravizado, mas quem não fosse cristão seria infiel, e o cristão, ao escravizá-lo, estaria cumprindo, ao mesmo tempo, um direito e um dever.

Lemos, em *Judas* (1: 12), a respeito dos ímpios:

> Esses homens são rochas submersas nas festas de fraternidade que vocês fazem, comendo com vocês de maneira desonrosa. São pastores que só cuidam de si mesmos. São nuvens sem água, impelidas pelo vento; árvores de outono, sem frutos, duas vezes mortas, arrancadas pela raiz.

Os ímpios, portanto, deveriam ser excluídos do convívio dos cristãos. Da exclusão à escravidão e à destruição, o percurso foi rápido.

Santo Agostinho (CIDADE DE DEUS, XIX, XXI) acentua:

> Que direi do interesse comum que reúne o clã dos homens, elemento central na definição do povo? Se se presta a isso um pouco de atenção, não é tampouco útil aos ímpios que vivem como todo aquele que não serve Deus e serve os demônios, tanto mais ímpios quanto mais desejam que lhes sacrifiquem como a deuses, apesar de imundíssimos espíritos.

Não há, portanto, interesse comum entre cristãos e infiéis e, por isto – é a conclusão a que diversos autores cristãos chegaram –, os infiéis devem ser aniquilados: porque são pecadores e não podem ou não querem ser redimidos. É o que, por exemplo, lemos em O Pastor de Hermas (Quarta Parábola): "De fato, os pecadores serão queimados, porque pecaram e não fizeram penitência; os pagãos serão queimados porque não conheceram seu criador."

Em diversos trechos do Antigo Testamento há normas que regulamentam a posse de escravos, mas não há nenhuma que a proíba e nem faria sentido tal proibição no contexto histórico da época, quando a escravidão era uma instituição legítima e adotada de forma consensual.

Lemos, assim, em Deuteronômio (15; 12-13): "Se seu compatriota hebreu, homem ou mulher, vender-se a você e servi-lo seis anos, no sétimo ano dê-lhe a liberdade. E, quando o fizer, não o mande embora de mãos vazias". Lemos, igualmente, em Deuteronômio (21; 10-11):

> Quando vocês guerrearem contra os seus inimigos e o Senhor, o seu Deus, os entregar em suas mãos, e vocês fizerem prisioneiros, um de vocês poderá ver entre eles uma mulher muito bonita, agradar-se dela e tomá-la como esposa.

E lemos em II Crônicas (8; 7-8):

> Todos os que não eram israelitas, descendentes dos hititas, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jabuseus, que não tinham sido mortos pelos israelitas, Salomão recrutou para o trabalho forçado, e nisso continuam até hoje.

Os padres da Igreja mantiveram o estatuto legítimo da escravidão que já se encontrava presente no Antigo Testamento e a lei canônica a aceitou como válida, o que Tawney (1971) acentua:

> A lei canônica parece ter reconhecido e reforçado a servidão. Poucos eclesiásticos proeminentes fizeram qualquer pronunciamento contra ela. Tomás de Aquino a explica como o resultado do pecado, mas isso não impede que a justifique por razões econômicas. Quase todos os escritores medievais parecem admiti-la ou justificá-la (TAWNEY, 1971, p. 74).

Já Vendrame (1981) assinala:

> Na doutrina dos Padres da Igreja, vem em primeiro plano o aspecto moral que justifica a escravidão; aquele que não é capaz de governar a si próprio, especialmente por causa da sua inferioridade moral, deve ser guiado por aqueles que lhe são moralmente superiores. A escravidão aparece assim como castigo e, ao mesmo tempo, como meio de salvação (VENDRAME, 1981, p. 65).

De uma de forma ou de outra, portanto, a legitimidade da escravidão é reforçada no âmbito da patrística.

Mas, ao mesmo tempo em que sanciona e legitima a existência social de escravos e senhores, a doutrina cristã os iguala perante Cristo e, fazendo isto, concede um valor espiritual ao escravo que religião nenhuma – muito menos a religiosidade greco-romana – até então lhe outorgara. No âmbito da religião nascente, escravos permaneciam escravos e senhores permaneciam senhores, mas uns e outros se irmanavam na celebração da fé.

Veyne (2000) salienta em relação aos escravos em Roma:

> A vida privada dos escravos é um espetáculo que se olha com desdém. No entanto, esses homens tinham vida privada; por exemplo, participavam da religião, e não apenas da religião do lar que, afinal, era o seu: fora de casa um escravo podia perfeitamente ser aceito como sacerdote pelos fiéis de alguma devoção coletiva; podiam também se tornar padres dessa Igreja cristã que nem por um momento pensou em abolir a escravidão (VEYNE, 2000, p. 70).

O trabalho físico que entre os gregos, por exemplo, eliminava o trabalhador do âmbito da cidadania e o diminuía ontologicamente, no âmbito da nova fé não rebaixa ninguém perante Cristo. A pobreza é exaltada e o escravo possui o mesmo valor que o seu senhor. Com isto, o cristianismo se coloca em oposição ao desprezo milenar pelo escravo e pelo trabalho, fazendo com que todos participem igualmente dos rituais a serem promovidos e que todos sejam iguais no momento supremo da salvação ou da condenação. Com isto, temos uma inovação fundamental representada pelo igualitarismo cristão.

O ritual cristão foi pioneiro, igualmente, no sentido de promover a igualdade entre os celebrantes. Hamman (1997, p. 42) acentua: "A comunidade romana tinha o rosto de uma paróquia de cidade grande: a lã bruta do manto dos artesãos e dos escravos roçava os tecidos recamados de ouro, suntuosamente franjados, das matronas e dos notáveis." As diferenças sociais desapareciam, efetivamente, perante a celebração do ritual cristão, com o cristianismo tendo sido a primeira religião a promover esta espécie de "democracia ritual".

Hamman (1997, p. 69) ainda assinala: "Os senhores cristãos evangelizavam seus servos e escravos, o que transformava suas relações e derrubava fronteiras." Por outro lado, segundo Cousin (1964, p. 303), "os discípulos de Cristo orientam-se menos para a abolição total da escravatura do que para uma atenuação da miséria e uma maior maleabilidade das leis". A crítica à riqueza não exclui o direito à propriedade, o igualitarismo não implica a abolição da escravidão: limites da doutrina cristã.

Todos os cristãos são iguais por serem todos, indistintamente, servos de Cristo, o que lemos em I Coríntios (4; 1): "Portanto, que todos nos considerem como servos de Cristo e encarregados dos mistérios de Deus". Lemos, também, em Romanos (1; 1): "Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus".

A igualdade universal proclamada pelo cristianismo – igualdade entre cristãos, bem-entendido – é expressa com toda a clareza em Gálatas (3; 26-28): "Todos vocês são filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus, pois os que em Cristo foram batizados, de Cristo se revestiram. Não há judeu nem grego, escravo nem liberto, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus."

O cristianismo, ao igualar senhores e escravos, abole a escravidão, o que se nota em Gálatas (4; 7): "Assim, você já não é mais escravo, mas filho; e, por ser filho, Deus também o tornou herdeiro". Mas a abolição espiritual da escravidão, por outro lado, deixa intocada sua existência social.

Para o cristão na perspectiva agostiniana, por exemplo, não é a escravidão enquanto sistema social que interessa, e sim a escravidão promovida pelo pecado. Com isto, a verdadeira escravidão não é a escravidão do corpo, mas a escravidão da alma, o que Santo Agostinho (CIDADE DE DEUS, IV, III) acentua: "Por conseguinte, o bom, embora escravo, é livre; o mau, apesar de rei, é escravo e não de um homem apenas, porém, o que se torna mais grave, de tantos senhores quanto os vícios tem."

Quem serve a Cristo, portanto, não pode servir ao mundo, pois estará servindo ao pecado e será escravizado por ele, sendo que apenas pode-se ser servo de Cristo. Por isto, há em Lucas (16; 13):

"Nenhum servo pode servir a dois senhores; pois odiará um e amará outro, ou se dedicará a um e desprezará outro. Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro."

Para a crença cristã, o escravo é igual ao senhor no terreno espiritual, mas deve obedecê-lo no mundo material, com a rebeldia e desobediência do escravo neste mundo sendo definida como uma atitude pecaminosa; de recusa à ordem social estabelecida por Deus.

Vendrame (1981) pontua:

> Positivamente, Paulo não aconselha ao escravo continuar escravo por algum valor intrínseco da escravidão, mas para estabelecer o princípio geral segundo o qual o cristão pode viver sua religião em qualquer estado ou condição civil em que se encontre (VENDRAME, 1981, p. 220).

Não se trata, portanto, nas epístolas paulinas, da valorização da escravidão enquanto instituição social e, efetivamente, em momento algum é feito o seu elogio. Mas a obediência do escravo, nos textos paulinos e em diversos textos cristãos, é valorizada como uma atitude cristã, sendo expressamente recomendada enquanto tal.

Tal valorização está presente nos Evangelhos, com o comportamento ideal do servo sendo descrito em Mateus: (24; 45-47):

> Quem é, pois, o servo fiel e sensato, a quem o seu senhor encarrega dos de sua casa para lhes dar alimento no tempo devido? Feliz o servo que seu senhor encontrar fazendo assim quando voltar. Garanto-lhe que ele o encarregará de todos os seus bens.

E tal valorização é diversas vezes enfatizada nas epístolas paulinas.

Troeltsch (1932, v. I, p. 132) menciona o patriarcalismo espiritual paulino, que salienta a responsabilidade do senhor de cuidar do bem-estar físico e espiritual do servo e a obrigação deste de amar e obedecer ao seu senhor. Tal obrigação fica clara quando lemos em I Coríntios (7: 20-21): "Cada um deve permanecer na condição em que foi chamado por Deus. Foi você chamado sendo escravo? Não se incomode por isso. Mas, se você puder conseguir a liberdade, consiga-a."

Da mesma forma, há em Efésios (6; 5-6):

> Escravos, obedeçam a seus senhores terrenos com respeito e temor, com sinceridade de coração, como a Cristo. Obedeçam-lhes, não apenas para agradá-los quando eles os observam, mas como escravos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus.

Igualmente, em Colossenses (3; 22): "Escravos, obedeçam em tudo a seus senhores terrenos, não somente para agradá-los quando eles estão observando, mas com sinceridade de coração, pelo fato de vocês temerem o Senhor". E, da mesma forma, encontramos em I Timóteo (6; 1): "Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar seus senhores como dignos de todo o respeito, para que o nome de Deus e o nosso ensino não sejam blasfemados." Por fim, lemos em Tito (6; 9):

> Ensine os escravos a se submeterem em tudo a seus senhores, a procurarem agradá-los, a não serem respondões e não roubá-los, mas a mostrarem que são inteiramente dignos de confiança, para que assim tornem atraente, em tudo, o ensino de Deus, nosso Salvador.

E também em Efésios (6; 9): "Vocês, senhores, tratem seus escravos da mesma forma. Não os ameacem, uma vez que vocês sabem que o Senhor deles está no céu, e Ele não faz diferença entre as pessoas".

O elogio da obediência presente nas epístolas paulinas foi plenamente incorporado pelos padres da Igreja. Dumont (1985) sintetiza nestes termos a perspectiva adotada por autores como Irineu e João Crisóstomo:

> Por uma parte, o estado e o imperador são aprovados por Deus como tudo o que existe na Terra. Por outro, o estado está para a Igreja como a terra para o céu, e um mau príncipe pode ser, muito simplesmente, uma punição enviada por Deus (DUMONT, 1985, p. 52).

A obediência ao senhor nega aos súditos, portanto, o direito de rebelar-se contra o imperador, mas nega, também, o direito de o escravo revoltar-se contra o seu senhor, por mais tirânico que este seja. E em sua *Carta a Policarpo* (5), Inácio de Antioquia exorta:

> Não desprezes os escravos e as escravas. Contudo, que eles não se inflem de orgulho, mas que sirvam com maior zelo para a glória de Deus, a fim de obterem a liberdade maior. Que eles não procurem tornar-se livres às custas da comunidade, para não se tornarem escravos do desejo.

A obediência ao senhor confunde-se, assim, com a obediência ao Senhor, transformando-se, para o escravo, no caminho para a salvação.

Sem em momento algum questionar o estatuto da escravidão, a Igreja impôs, contudo, padrões de comportamento que os senhores deveriam seguir, visando nem tanto o bem-estar de seus escravos ou de seus servos, mas a salvação de sua alma. Entre estes padrões destaca-se a manumissão, o que Bloch (1979) acentua em relação ao período medieval:

> Finalmente, a preocupação da Salvação, particularmente aguda na proximidade da morte, inclinava à aceitação dos conselhos da Igreja, a qual, não se elevando contra a servidão em si mesma, não deixava por isso de considerar como uma obra pia por excelência a libertação do escravo cristão (BLOCH, 1979, p. 289).

Segundo Beneyto (1961, p. 54), as manumissões foram impulsionadas pelo cristianismo, que estabeleceu a *manumissio in ecclesia*, com os libertos sendo admitidos em conventos e, em determinadas ocasiões, sendo elevados às dignidades eclesiásticas.

A Igreja estabeleceu ainda, no período medieval, direitos referentes aos cristãos que – ao serem implantados – reforçavam, por seu turno, as autonomias da instituição perante os poderes seculares. Desta forma, na Idade Média, de acordo com Dopsch (1951, p. 33), muitas vezes pessoas de condição servil apelaram ao direito de asilo referente aos templos para fugir de seus donos. Nestes casos, apenas podiam ser entregues aos seus respectivos donos caso estes jurassem não os castigar, com o Direito secular reconhecendo tal direito, embora sem conceder que os culpados permanecessem totalmente impunes, nem que seus donos perdessem seus direitos sobre eles.

Entre os direitos concedidos aos cristãos estava o de não serem escravizados. Taylor (2006) destaca:

> A Igreja se 'opunha' à escravidão somente no contexto da escravização de cristãos. Entre os francos, conselhos da igreja proibiam a exportação de escravos cristãos, mas a frequente reafirmação dessa legislação expõe à vista sua impotência (TAYLOR, 2006, p. 43).

Ademais, nas origens da Idade Média, segundo Bloch (1967, p. 287), a Igreja negava-se resolutamente a validar a escravidão dos cristãos, ou melhor dizendo, dos verdadeiros cristãos, quais sejam, os católicos.

Aos infiéis, contudo, a escravidão estava destinada, embora a Igreja buscasse regulamentá-la, o que Heers (1983) exemplifica:

> Em 1382, em Tortosa, o rei Pedro IV confirma, para todas as províncias da Coroa de Aragão, o decreto de Urbano V e ordena que todos os escravos gregos sejam libertados depois de sete anos de servidão. Alguns meses mais tarde, em 1384, ele declara solenemente que só era permitido escravizar gregos vindos dos países submetidos ao imperador de Constantinopla (HEERS, 1983, p. 69).

Mas em Portugal, por exemplo, o escravo infiel que se convertia ao cristianismo permanecia na condição de escravo, assim como ocorreria, séculos depois, com os africanos convertidos e escravizados. Sobre isso, Carvalho (1877) coloca:

> Nem só os mouros eram escravos, também o podiam ser judeus e cristãos. O mouro que estando em cativeiro se tornava cristão, nem por isso recuperava a liberdade; só não era permitido ficar em poder de outro mouro ou judeu; porque segundo direito divino e positivo o cristão não podia ser cativado por qualquer infiel (CARVALHO, 1877, p. 26).

A escravidão dos infiéis foi regulamentada, mas apenas a partir da descoberta e colonização da América o papado iria preocupar-se efetivamente em proibi-la, e ainda assim no que diz respeito aos índios, mas não no que diz respeito aos negros. Em relação à África, pelo contrário, a Igreja, desde as primeiras expedições, buscou consolidar o domínio dos príncipes cristãos sobre os infiéis recém-descobertos e não se preocupou em contestar a sua escravização.

Através da bula *Rex Regum*, publicada em 1436, Eugênio IV concede aos portugueses, em Ceuta e em terras africanas, as mesmas graças e indulgência concedidas aos cruzados na Terra Santa. Já a bula *Divino Amore Communiti*, publicada por Nicolau V em 1452, concede as terras africanas ao monarca português, incluindo as já pertencentes a outros príncipes. Boxer (1969a) afirma:

> O efeito cumulativo das bulas papais foi o de dar aos portugueses – e, no devido tempo, aos outros europeus que os acompanharam – sanção religiosa a uma atitude igualmente dominadora com relação a todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade (BOXER, 1969a, p. 39).

Escrevendo no final do século XVI, Couto (1937) menciona como ficaria

> a Igreja Romana enriquecida com tantas terras metidas debaixo de sua obediência; porque logo toda esta Cafraria se há de converter a fé de Cristo, e tomar suavemente o jugo, porque não tem lei, e a que lhe ensinarem, essa receberão sem repugnância (COUTO, 1937, p. 229).

As esperanças de Couto não se concretizaram a longo prazo, contudo e, quando e onde a conversão ocorreu, ela se deu tendo como fundamento as antigas crenças religiosas, o que Thornton (2004) salienta:

> Os africanos tornaram-se cristãos não porque os padres ou convertidos procurassem correspondência ou substituto de suas cosmologias. Ao contrário, eles se convertiam pois recebiam "revelações", ou seja, revelações na tradição africana que se encaixavam na tradição cristã (THORNTON, 2004, p. 336).

A penetração do cristianismo em terras africanas – ao contrário do que ocorreu em terras americanas – nunca se deu de forma maciça, com a fé cristã nunca tendo obtido em todo o território africano

o estatuto de religião popular. Tivemos, ainda, uma diversidade de situações ampla o suficiente para inviabilizar a constatação da existência de um cristianismo africano a ser pensado de forma homogênea.

Em algumas regiões, o cristianismo permaneceu como uma religião de elites, o que, por exemplo, Silva (2002) acentua em relação a um reino do delta do Níger:

> O catolicismo era uma religião da corte, da mesma forma que a língua portuguesa só nela era conhecida e falada, ainda que muitas de suas palavras – mais de uma centena – ganhassem os mercados e as ruas e se incorporassem ao vocabulário itsequeri (SILVA, 2002, p. 326).

Já em outras regiões, o clero primou pela ausência. Heywood (2008), por exemplo, salienta em relação a Angola:

> Em 1736, o governador Rodrigues de Meneses informou à coroa que, em consequência da não-existência de prelados no reinado por muito tempo, havia "em todo lugar, não somente entre os nativos do interior, mas mesmo entre os brancos, uso de superstição e ritos diabólicos". Também observou que não havia meios de discipliná-los, persistiam nessas práticas (HEYWOOD, 2008, p. 108).

Afirma ainda:

> Em 1800, o governador Vasconcelos comentou sobre o aspecto religioso da região de Benguela, lamentando que três períodos de quaresma haviam se passado sem que o vigário ministrasse os sacramentos e que os nativos estavam vivendo num estado de apostasia (HEYWOOD, 2008, p. 111).

O catolicismo conseguiu, contudo, espalhar-se por Angola e pelo Congo, e os bantos residentes nestas áreas trouxeram seu catolicismo para a América Portuguesa, influenciando, a partir daí, o catolicismo dos escravos e libertos existente no território colonial, tornando-o ainda mais sincrético. Por outro lado, Palmares foi um quilombo habitado principalmente por bantos, o que demonstra que a influência católica não agiu no sentido de torná-los necessariamente mais dóceis.

Rui de Pina deteve o cronicíado real entre 1497 e 1522. Em relação ao Rei do Congo, Pina escreveu:

> Acrescentaram muitos argumentos assaz eficazes, que ele, cingido e circundado por firme crença, tomasse a Santa Fé de Jesus Cristo Nosso Senhor e o sacratíssimo batismo, e que destruísse todos os templos dos ídolos e a falsa imagem dos seus deuses, e acabassem com todos os ritos e hábitos de sacrificar e a heresia e a adoração das estrelas e afastassem deles qualquer outra lei e falsa opinião de semelhantes outros deuses (PINA, 1993, p. 99).

Ele descreve, ainda, como

> [...] lhe declararam que era preciso amar Deus com todo o coração e com toda a alma, mostrando-lhe os artigos da fé, depois que devia desprezar as superstições dos ídolos, depois, que os ídolos vãos e mudos que se encontrassem no seu domínio deixassem de ser por eles amados e honrados (PINA, 1993, p. 104).

Esta é a crônica oficial da conversão, mas é fundamental assinalar os motivos políticos que a nortearam. No Congo, as relações entre os portugueses e o reino tiveram início a partir de 1483, tendo como fundamento não apenas a atividade missionária, desenvolvida principalmente pelos jesuítas, e o interesse de Portugal no tráfico de escravos, mas, também, o interesse do manicongo – senhor do Congo – em adotar a fé cristã; um interesse, aliás, muito mais pragmático que religioso, uma vez que lhe interessava

a utilização da fé cristã para a criação de elites político-religiosas vinculadas ao seu poder, o que, de fato, ocorreu. E Nzinga-a-Nkuwu, denominado João I, foi o primeiro manicongo a se transformar, em 1509, em rei cristão, dando início a uma longa linhagem de manicongos cristãos.

Vansina (2010) salienta:

> No reino do Congo, a doutrina cristã e, principalmente, a Ordem do Cristo à qual pertenciam os dirigentes, formaram a base da ideologia do poder gravitando em torno do rei, que não era nada mais do que um nkisi supremo. A Ordem também criou as antigas missões, dirigidas por seus antigos escravos (VANSINA, 2010, p. 689).

O cristianismo foi conscientemente utilizado pela liderança política existente no Congo, portanto, para consolidar e estabilizar o exercício do poder político, conforme comenta Souza (2009a):

> Ao adotar o catolicismo, o manicongo se aparelhou para lidar com as situações novas desencadeadas pela presença dos portugueses em terras sob seu domínio e também fortaleceu o seu poder frente a outras facções políticas, sendo a nova religião aceita como uma fonte suplementar de força espiritual (SOUZA, 2009a, p. 268).

Novas forças, contudo, enfraqueceram o processo de miscigenação religiosa desencadeado pelos portugueses e com isto, ainda segundo Souza (2009a, p. 279), "o catolicismo, no final do século XVIII e no XIX era apenas a religião nominal dos grandes chefes, muito pouco praticada pela população em geral, apesar de continuar a ser evocada como um dos símbolos identificadores da identidade congolesa".

Manteve-se ainda, neste contexto, o tradicional processo de absorção sincrética da fé cristã, que teve de se defrontar com as antigas crenças, o que conferiu ao cristianismo, tal como praticado no Congo, o seu formato específico. Souza (2009b, p. 343) assim escreve em relação à introdução do catolicismo no Congo: "No rastro dessa nova pregação o batismo tornou-se um importante rito de passagem, assim como o casamento. E o enterro católico, e rosários, santos e crucifixos ocuparam o lugar dos antigos amuletos." Mas as antigas crenças mantiveram os seus adeptos:

> O culto e a doutrina cristã, bem como o conjunto das instituições portuguesas adotadas, não conseguiram eliminar por completo o sistema tradicional e religioso do Congo, havendo sempre a oposição daqueles que se mantinham aferrados às crenças tradicionais baseadas nas linhagens e em suas crenças (CALAINHO, 2008, p. 121).

E mesmo o culto cristão, principalmente na dimensão política que, no Congo, alcançou uma importância peculiar devido aos interesses políticos que nortearam a sua introdução no território, fundiu-se a antigos cultos religiosos:

> Já na capital, quando havia padres para rezar missas, elas podiam juntar milhares de pessoas, mas apenas se o mani Congo estivesse presente, pois com a adoção do cristianismo pelos chefes, as missas eram vistas como cultos aos seus ancestrais (SOUZA, 2009b, p. 344).

O Congo terminou por se constituir em espaço privilegiado para a atividade missionária. Transformou-se em um reino católico, assim era considerado por seus governantes e assim era considerado por Roma. Mesmo quando os portugueses não mais dominavam o território, a atividade missionária, agora coordenada diretamente por Roma, permaneceu intensa, mas o caráter político e elitista que presidiu a introdução da fé católica na região foi fatal para a sua expansão no seio da população. A fé católica, afinal, havia sido associada ao domínio político exercido pelo manicongo e o desaparecimento do poder exercido por estes soberanos enfraqueceu irremediavelmente o seu exercício.

A Igreja, por sua vez, envolveu-se profundamente, por meio de suas diversas ordens, na posse e no tráfico de escravos, o que a fortaleceu em termos políticos e materiais durante o processo de consolidação do domínio português sobre o território africano, mas contribuiu, a longo prazo, para solapar a sua autoridade moral perante as populações africanas.

A própria introdução da fé católica articulou-se, desde o início do processo de evangelização, com o interesse comercial de grupos de africanos que viram no contato com o clero uma oportunidade de lucrar com o tráfico de escravos com o qual a Igreja sempre esteve envolvida em terras africanas. E, com isto, expansão do cristianismo e trocas comerciais associaram-se já nos primórdios da expansão portuguesa.

Salvador (1978) comenta em relação a este processo:

> Brancos e pretos batizados, neocristãos e fiéis da velha etnia viviam praticamente à solta no Congo e em Angola. Os jesuítas, que missionavam então nessa colônia, estavam mais preocupados em reduzir os sobas e sua gente, do que em cuidar dos europeus (SALVADOR, 1978, p. 315).

Por sua vez, Alencastro (2000, p. 163) assinala em relação aos jesuítas: "Na África Central e, em menor escala, na América Portuguesa, os recursos dos padres provinham do trabalho compulsório nativo e, mais complicado ainda, no caso angolano, do tráfico negreiro". Da mesma forma, Prado (1941) salienta em relação aos inacianos que viviam no sul da Guiné:

> Somavam trezentos por ano os cativos que recebiam dos sobas, com o trabalho dos quais os padres se mantinham, empregando-os na agricultura ou vendendo-os para a América, ou ainda, caso não prestando para a exportação, dando-os em soldada aos outros sobas, a fim de que fossem empregados nas suas lavouras e trouxessem uma parte das colheitas para as missões (PRADO, 1941, v. II, p. 65).

O mesmo autor ainda assinala:

> No curto espaço de duas dezenas de anos, venderam-se em Angola 52.052 peças de escravos para Portugal, Brasil, Índias de Castela, pelo que, sensatamente exclamava o jesuíta Pedro de Sousa, torna-se impossível o sustento das missões se acaso renunciassem os padres à única mercadoria da terra (PRADO, 1941, v. II, p. 70).

Temos, assim, em todas estas situações, o envolvimento significativo do clero católico no tráfico de escravos, no contexto descrito por Frank (1977) no trecho abaixo:

> Autoridades religiosas eram peritas em casos de feitiçaria a descoberto, o que significava que os acusados eram vendidos aos europeus. Havia um sofisma óbvio nesses procedimentos, conquanto a prática de feitiçaria houvesse aumentado nas confusas condições da era do comércio negreiro (FRANK, 1977, p. 165).

O combate à feitiçaria transforma-se claramente, neste contexto, em estratégia para a captura de africanos a serem comercializados. Mas o tráfico é visto, também, como uma estratégia de conversão: trazidos para terras cristãs, o africano seria batizado e convertido e, com isto, teria sua alma redimida. O tráfico ganha, com isto, na perspectiva de seus defensores, um sentido redentor que foi enfatizado e louvado por diversos autores cristãos.

Silva (1967) descreve nestes termos as partes que formam um livro intitulado *Disputationum Moralium Indicarum*, escrito por um missionário a respeito dos escravos:

> 1ª. Os etíopes a quem chamamos cafres, nem por direito de guerra nem por compra e venda em razão da fome podem ser retidos na escravidão. Depois indica os modos pelos quais, de fato, são escravizados os pretos. 2ª. Declara injusta a escravidão realizada dessa maneira. 3ª. Põe, contudo, alguns pouquíssimos chamados Zimbas, que justamente são escravizados por guerrearem injustamente contra os outros. 4ª. Ao fim adverte aos negociantes que se defendam de pecados na compra de cafres e indica que o próximo Concílio Provincial encontre modos de os Portugueses se absterem desse negócio (SILVA, 1967, v. I, p. 98).

Temos, no caso, uma voz a se levantar contra o tráfico de escravos, mas vozes como esta foram amplamente minoritárias – praticamente isoladas – no seio da Igreja enquanto o tráfico perdurou.

Já no contexto da América Portuguesa, um jesuíta como Antonil demonstra ter uma visão eminentemente pragmática do tráfico de escravos, encarando-o como o que ele de fato foi: uma necessidade imperiosa para a sobrevivência da colônia. Assim, ao analisar o aumento do preço do açúcar, Antonil (1982, p. 139) atribui-o ao aumento do preço do escravo e defende o barateamento dos "escravos que veem de Angola e Costa de Guiné", sob pena de se perder o Brasil.

Um século depois, outro sacerdote, Azeredo Coutinho, também pensa o tráfico a partir de seus benefícios materiais. Desta forma, segundo Coutinho (1966, p. 183), "Portugal, que primeiro descobriu a costa da África, ainda hoje conserva as melhores colônias dos resgates dos escravos, que lhe produzem braços com menos despesas do que às outras nações". Ele utiliza a favor do tráfico de escravos um argumento de fundo histórico que tem como objetivo naturalizá-lo:

> Ora, este comércio da venda dos escravos e dos delinquentes, tão geralmente praticado, principalmente por todas as nações bárbaras, desde tempos tão antiquíssimos que até parece nascido com elas, não se dirá antes uma lei da natureza ditada ao menos aos homens bárbaros para fazerem o seu melhor bem ou evitarem o seu maior mal, conforme as circunstâncias em que se acham as suas nações? (COUTINHO, 1966, p. 263).

Mas é na obra do padre Antonio Vieira, por outro lado, que o sentido redentor atribuído ao tráfico de escravos surge em toda a sua nitidez.

Vianna Filho (1976, p. 11) menciona como "S. José, padroeiro da devoção dos traficantes, deveria velar pela sorte das embarcações que rumavam em busca de negros a serem escravizados e cristianizados pelo batismo". E Williams acentua:

> Conta-se a história de um velho presbítero da igreja de Newport que invariavelmente, no domingo seguinte à chegada de um navio negreiro da costa africana, agradecia a Deus porque "outra carga de seres ignorantes tinha sido trazida à terra onde poderiam ter o benefício da dispensação evangélica" (WILLIAMS, 1975, p. 47).

Mas também Vieira (1951) incorpora o tráfico de escravos à missão redentora a ser desenvolvida pelos portugueses, justificando-o nestes termos:

> Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre (VIEIRA, 1951, v. XI, p. 305).

E acentua:

> O maior mal desta vida é o cativeiro, e o maior mal da outra é a condenação; e estes dois males livram os Redentores aos cativos, tirando-os de terra de cativeiro. O maior bem desta vida é a liberdade, e o maior bem da outra é a salvação. E estes dois bens conseguem os mesmos Redentores aos cativos, passando-os a terras de cristãos (VIEIRA, 1951, v. VI, p. 371).

A salvação dos escravos, tal como definida nas epístolas paulinas, ressoa, desta forma, nas páginas escritas por Vieira.

ESCRAVIDÃO INDÍGENA: DAS ALDEIAS ÀS FAZENDAS

Assim como o objetivo declarado da colonização da América Espanhola foi a conversão do indígena, e ao tráfico de escravos foi atribuído um sentido redentor ao permitir a conversão do africano, a ocupação dos territórios indígenas na América Portuguesa teve como justificativa a conversão do índio, sendo este o principal objetivo – ou, pelo menos, o objetivo declarado – a nortear a ação dos jesuítas em território colonial.

Na América Portuguesa, ainda, repetiu-se a controvérsia entre os que acreditavam na possibilidade de conversão e os que, mesmo empenhando seus esforços neste projeto, o viam com descrença. Vieira (1951, v. III, p. 22) assim acentua em relação aos índios: "Tirar-se-á este povo do estado de pecado mortal; vivereis como cristãos, confessar-vos-eis como cristãos, morrereis como cristãos, testareis de vossos bens como cristãos; enfim, ireis ao céu, não ireis ao inferno, ao menos certamente, que é triste coisa." Encontramos ainda, em uma das cartas jesuíticas, uma síntese das esperanças depositadas por Vieira em seu projeto missionário: "Não há dúvida de que as misericórdias do Senhor estão sobre os céus, e que o paraíso se enche de almas brasílicas nestes nossos dias: glória ao Senhor" (NAVARRO, 1988, p. 323).

Já Anchieta (1933, p. 333) manifesta sua descrença, ao afirmar: "Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida civil de parte dos índios são os seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres." Nóbrega também, em um curto texto intitulado *Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*, expressa sua descrença em relação a esta conversão.

Dourado (1958, p. 53) destaca: "Nóbrega escreveu o *Diálogo* em 1559, consequentemente depois de dez anos de experiência do selvagem". E salienta: "A tese que aí se expõe, como remate de dez anos de experiência do padre, é que o índio brasileiro, por condições que lhe são próprias, é inconvertível à fé católica."

De fato, lemos no *Diálogo*: "São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar! Pregar a estes é pregar em deserto a pedras" (DOURADO, 1958, p. 174). E o interlocutor do diálogo assinala:

> Uma coisa têm estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações (DOURADO, 1958, p. 176).

Mas temos, também, a conclusão: "Da parte do gentio digo que uns e outros tudo são ferro frio, e quando Deus quiser meter na forja logo se converterão (DOURADO, 1958, p. 208)".

O autor extravasa seu pessimismo, portanto, após um longo trabalho de evangelização. Ao longo deste trabalho, ao mesmo tempo em que combateu a escravidão indígena, Nóbrega refletiu sobre ela. No âmbito deste debate, Eisenberg (2000, p. 14) menciona como "um jovem jesuíta recém-chegado à Colônia desafiou Nóbrega com um problema jurídico no qual ele ainda não havia pensado: e se os índios quisessem vender a sua liberdade e tornarem-se escravos dos cativos?" E Leite (1945, v. VII, p. 183) acentua: "Nóbrega não coloca o problema no campo de haver 'povos' nascidos para a escravidão, mas no de 'indivíduos', que por 'extrema' necessidade perdem a liberdade."

A escravidão indígena, contudo, é aceita por ele em determinadas condições, o que Eisenberg (2000) assinala:

> Segundo Nóbrega, os índios que se recusassem a entrar nas Aldeias poderiam ser escravizados pelos colonos através de uma guerra justa movida pelas autoridades coloniais. Para Nóbrega, a ameaça de violência justamente aplicada não significava coerção; pelo contrário, dizia ele, os índios "consentirão por medo" (EISENBERG, 2000, p. 22).

O que Monteiro (1995) igualmente ressalta:

> Para Nóbrega, portanto, apesar de sua defesa da liberdade da maioria dos índios, a escravidão indígena devia ser permitida e mesmo desejada em determinados casos, não apenas para efeitos de defesa ou de castigo, mas também porque a oferta de legítimos cativos atrairia novos colonos para o Novo Mundo (MONTEIRO, 1995, p. 41).

E mesmo o debate sobre a humanidade do índio reproduz-se em território português. Sobre isso, Kok (2001) comenta:

> Alguns depoentes da Primeira Visitação do Santo Ofício da Bahia (1591-1593) e de Pernambuco (1594-1595), bem afinados com a mentalidade dos colonos, duvidavam da humanidade dos índios. A justificativa da escravidão assinava-se sobre a recorrente afirmação de que os índios não tinham alma (KOK, 2001, p. 124).

O trabalho de catequese feito pelos missionários torna necessário, igualmente, o aprendizado das línguas nativas, o que faz com que a mensagem católica seja transmitida também nestes idiomas por missionários que, ao aprendê-las, entram em contato diretamente com os índios, dispensando intérpretes, adaptando a catequese ao vocabulário local e contribuindo, neste processo, para difundi-la (a chamada língua geral, falada de forma majoritária, por exemplo, na capitania de São Paulo) e modificá-la.

Ao mesmo tempo, a atividade missionária desempenhou um processo de fundamental importância no processo de colonização do interior da colônia, o que se deu com ênfase especial nas capitanias do Norte. A própria Coroa buscou explorar de forma consciente tal processo de colonização, o que Almeida (1997) destaca em relação ao *Regimento de Primeiro de Abril de 1680*:

> Atribuindo à Companhia de Jesus o trabalho de catequese dos índios do rio Amazonas, assim como de outros situados em lugares ainda mais distantes, esse regimento imprime um cunho colonizador aos trabalhos missionários e já demonstra uma preocupação em adequá-los ao ambiente amazônico (ALMEIDA, 1997, p. 42).

Argumentos favoráveis à escravidão indígena se fizeram ouvir, no período, no seio do clero. Desta forma, Lacombe (1968, p. 58) acentua em relação a D. Pedro Fernandes Sardinha: "Segundo ele, seria lícito fazer guerra a este gentio e cativá-lo *hoc nomine et titulo*, que não guarda a lei da natura por todas as vias."

Mas não houve, em Portugal ou na América Portuguesa, um teólogo como Sepúlveda, empenhado em justificar a escravidão indígena a partir de argumentos teológicos. O que tivemos, pelo contrário, foi um discurso e uma prática de combate à escravidão indígena, levados adiante principalmente pelos jesuítas. É o que um historiador e apologista dos jesuítas como Leite (1937) salienta em relação à escravidão indígena:

> Falamos aqui unicamente das expedições, organizadas com o fim expresso de cativar índios nas regiões onde habitavam. É o chamado ciclo da caça ao índio, eufemismo usado para mascarar a caça ao homem. Esta caça foi combatida tenaz e invariavelmente pelos jesuítas, numa luta porfiada, com alternativas de triunfo ou derrota (LEITE, 1937, p. 19).

E um jesuíta como Vieira (1991) expõe os argumentos contrários a esta escravidão:

> Os índios do Brasil são naturais delas, onde têm seu domicílio e vivem como em uma terra e pátria própria e de sua nação, pais, avós, e como partes da mesma comunidade e membros do mesmo corpo político que devem conservar e aumentar, e nem diminuir nem desfazer (VIEIRA, 1991, p. 115).

A proibição imposta pelo clero manteve-se, contudo, largamente ineficaz, sendo burlada de todas as maneiras, fato exemplificado por Taunay (1928, p. 293):

> Chegar-se-ia ao cúmulo, em São Paulo, de se fraudar a lei, nomeando a rodo administradores para os índios. Só no termo da vila paulistana se contavam mais de 400, e nas capitanias anexas mais de quatro mil, quando o espírito da lei queria que cada agrupamento de índios aldeados tivesse administrador real (TAUNAY, 1928, p. 293).

O processo de conversão efetuado pelos jesuítas teve como fundamento o aldeamento dos indígenas, e os efeitos deste aldeamento foram contraditórios. Por um lado, as aldeias concorreram para a destruição da cultura indígena, sendo este, aliás, um dos objetivos pretendidos pelos religiosos. Afinal, a destruição da cultura indígena era vista com alegria pelos jesuítas, por simbolizar o sucesso das aldeias que, segundo eles, protegiam os índios da escravidão e facilitavam sua conversão.

Por outro lado, o aldeamento era visto pelos índios como uma forma de manterem-se livres do processo de escravização que lhes era imposto pelos colonos, configurando, aos seus olhos, um refúgio, ainda que temporário. As aldeias funcionaram, ainda, a partir da imposição de normas que mimetizavam a sociedade patriarcal, com os jesuítas incorporando, perante os índios, o papel de patriarcas que o senhor igualmente adotaria nos engenhos. Com isto, as aldeias buscavam ganhar autonomia perante o meio social do qual faziam parte, ao mesmo tempo em que o integravam a partir dos valores sociais que eram comuns a todos.

Mais, contudo, que pretender emular os padrões de comportamento da sociedade colonial, o que os jesuítas sempre pretenderam foi moldar tais padrões aos propósitos civilizadores da Companhia. As aldeias, neste sentido, deveriam atuar como colégios jesuíticos nos quais os índios fossem alunos dos sacerdotes, absorvendo passivamente as normas e crenças vigentes em um colégio como este.

Também o relacionamento entre índios e colonos deveria, na medida do possível, passar por uma moralização que fizesse, por exemplo, com que relações ilícitas deixassem de existir. Leite (1945, v. I, p. 217) revela sobre Braz Lourenço, um padre que viveu no Espírito Santo em meados do século XVI: "O mesmo Padre levou muitas vezes os senhores a casarem-se com as escravas índias, com quem viviam maritalmente e de quem tinham filhos, – fatos estes de evidente alcance social."

Se buscou combater a escravidão indígena, o aldeamento utilizou-se largamente, por sua vez, do trabalho dos índios aldeados, o que configurou uma nova forma de escravidão, ou, pelo menos, de coexistência entre trabalho livre e trabalho servil. Sobre isso, Hansen (2002) acentua:

> No Brasil e no Maranhão e Grão-Pará, a educação e a instrução subordinavam-se à coexistência do elemento livre com o elemento servil. Os índios já integrados, quando não eram escravos no mesmo pé de igualdade com os negros, viviam sob a tutela dos padres no regime dos aldeamentos. Os escravos negros não tinham liberdade para buscar a instrução média e superior (HANSEN, 2002, p. 68).

Os índios passaram a ser vistos, neste contexto, como uma reserva de mão de obra disponível para os jesuítas. Assim foram vistos, assim foram explorados, o que fica claro a partir da descrição de Leite (1945), que assinala:

> Pelo *Regimento das Missões*, de 1688, tinha procurado El-Rei ajudar a obra de evangelização amazônica, não porém com dotação certa e estável, como fez no Brasil com os dotes dos Colégios, mas pondo à disposição deles certos elementos da própria terra, isto é, reservar e garantir, na regulamentação geral do trabalho indígena, uma quota parte para o serviço dos Colégios e das Missões (LEITE, 1945, v. VIII, p. 297).

Ao constituir-se em obstáculo para a implantação da escravidão indígena, a ação dos jesuítas gerou um sentimento de ódio entre os colonos, que viam tal implantação como vital para a sua própria sobrevivência. Tal sentimento foi amplamente reconhecido, por exemplo, pelo padre Vieira, que teve de lutar contra o ressentimento gerado pela ação missionária da Companhia de Jesus e registrou a amplidão deste ressentimento e suas consequências.

As medidas de proteção e evangelização do indígena adotadas pelos jesuítas, na descrição do autor, serviram para aumentar a hostilidade, expressa em uma rebelião de colonos desejosos de utilizar a mão de obra indígena e inconformados com a recusa dos jesuítas em permitir a concretização de tal propósito; rebelião, afinal, que terminaria com o triunfo dos colonos e com a derrota e expulsão de Vieira da província do Maranhão, com o próprio jesuíta mencionando a animosidade que contra ele ali se levantou:

> No Maranhão, pelo zelo da conversão e liberdade dos índios, que eu pretendia, consegui geral ódio, não só dos moradores de toda aquela terra, senão também dos governadores e ministros que lá vão de Portugal, e de outros ainda maiores, que sem lá irem por vias públicas e ocultas, têm lá seus interesses (VIEIRA, 1998, p. 41).

Em outras regiões, o mesmo clima de animosidade foi registrado. Taunay (1927) comenta em relação à prelazia do Rio de Janeiro, criada por Gregório XIII em 1576, e em relação aos seus prelados:

> O primeiro, dr. Bartolomeu Simões Pereira, morreu expulso, exilado no Espírito Santo, "pelos ódios do povo, que não sofria repreensão de seus vícios e com suspeitas de envenenamento". O segundo, dr. João da Costa, desacatado pelos paulistas, na sua vila, veio a falecer, segundo parece, de traumatismo moral (TAUNAY, 1927, p. 3).

E assinala: “Em janeiro de 1638, publicou o padre Neves solene excomunhão contra os apresadores que não entregassem às aldeias do padroado real os escravos casados, que houvessem deixado no sertão ‘maridos, mulheres ou filhos’” (TAUNAY, 1927, p. 5). Também Leite (1937, p. 18) corrobora: “A grande cruz dos jesuítas no Brasil, e na qual haviam de ser crucificados, foi a da liberdade dos Índios.” O padre Júlio Maria (1981, p. 34), no início do século XX, define o motivo que levou os jesuítas a embrenharem-se pelo interior do território:

> Os jesuítas, cujo empenho no litoral era extinguir a escravidão dos índios, aos quais, não sem grande esforço, restituíram a liberdade, não exercitavam aí a sua missão humanitária sem incorrer em ódios terríveis, sem expor-se a constantes perigos, e sem levantar contra a Companhia a guerra de tantos interesses ofendidos.

Há, contudo, o outro lado da moeda a ser levado em consideração, ou seja, a participação do próprio clero no processo de captura de indígenas, tendo em vista não necessariamente finalidades evangelizadoras, mas o lucro auferido com estas expedições. Deste lucro, o clero do período colonial não deixou de auferir a sua parte.

Sobre essa questão, Taunay (1928, p. 271) escreve: “Seria verdadeira imbecilidade pretender-se ocultar que as ordens religiosas coparticiparam, em geral, no Brasil, do movimento entradista e escravista”. O autor ainda dá alguns exemplos de como tal atividade envolveu a presença de membros do clero: “O padre João Álvares, o famoso vigário bandeirante de S. Paulo, dispunha de uma bandeira exclusiva de tupis e tapanhumos a que se referem documentos jesuíticos espanhóis. Dela não fazia parte um só branco e era regida por mestiço” (1936a, p. 299). Ainda em relação ao tráfico de índios em São Paulo por parte de clérigos, Taunay (1925, p. 124) assinala:

> Remédio para sanar tal estado de cousas havia um só: a elevação da prelazia do Rio de Janeiro a diocese, com jurisdição sobre todo o sul do Brasil e, como medida complementar, a proibição aos clérigos de se internarem no sertão, sob a ameaça de castigos draconianos (TAUNAY, 1925, p. 124).

Por fim, Monteiro (1995) destaca:

> Contratos entre partes alheias foram bastante comuns, sobretudo na segunda metade do século XVII. Os melhores exemplos de tais acordos provêm dos documentos da Ordem dos Carmelitas, pois, em diversas ocasiões, os religiosos do convento forneceram índios, provisões e até dinheiro a sertanistas que cativassem escravos indígenas (MONTEIRO, 1995, p. 88).

Mesmo quando não participavam das expedições visando fins lucrativos, membros do clero delas participavam na condição de capelães, que eram presença obrigatória pelo menos nas expedições de maior porte. Alcântara Machado (1953, p. 234) afirma em relação às bandeiras: “As expedições de maior vulto reclamam outras dignidades: o alferes-mor, o ronda-mor, o repartidor a quem compete a partilha dos índios apresados, o escrivão do arraial, o capelão”. Boxer (1969b) assinala:

> Sob o regimento de 1688-91, as expedições oficiais, entradas, ou resgates, para o interior, deviam ser acompanhadas por missionários jesuítas que zelariam para que fossem capturados apenas aqueles selvagens capturados em “guerra justa” ou como “índios da corda”. Os jesuítas detestavam assumir aquela odiosa tarefa, e, normalmente, desculpavam-se, sob o pretexto de que não deviam dispensar homens de sua aldeia (BOXER, 1969b, p. 296).

Outros autores negam que a escravização de indígenas, pelo menos por parte da Companhia de Jesus, tenha ocorrido, com Reis (1948), por exemplo, comentando em relação às aldeias jesuíticas existentes na Amazônia:

> Não havia escravização. Descidos dos matos, os índios deviam passar a viver nos sítios das aldeias novas, nas habitações construídas sob orientação dos padres, não mais deixando o lugar para as aventuras do nomadismo que lhes caracterizava a existência (REIS, 1948, p. 102).

Martins (1996) salienta em relação à posse de escravos indígenas por parte do clero:

> Na verdade, tratava-se de questão disciplinar: desde 20 de dezembro de 1741, uma bula expedida por Benedito XIV "proibia terminantemente que qualquer pessoa secular ou eclesiástica, de qualquer categoria que fosse, possuísse como escravos os índios e os reduzisse a cativeiro por qualquer forma sob pena de excomunhão *latae setentiae*"; era razoável a interpretação para que os mesmos princípios se deveriam aplicar com relação aos escravos africanos (MARTINS, 1996, v. III, p. 230).

Se tal bula precisou ser expedida, contudo, é porque havia uma prática a ser combatida, e o período tardio no qual ela foi publicada – dois séculos após o início efetivo da atividade evangelizadora em território colonial – indica que evangelização e posse e tráfico de escravos indígenas por parte do clero foram atividades que, ao longo destes dois séculos, ocorreram simultaneamente.

A existência de cativos, tanto índios quanto negros, nas aldeias e fazendas jesuíticas – e muitas aldeias foram progressivamente sendo transformadas em propriedades rurais – deve ser matizada, contudo, a partir do tratamento diferenciado que os jesuítas concediam aos seus cativos em relação aos padrões vigentes no período colonial.

Souza Júnior (2010) acentua:

"A tese de que a dominação dos jesuítas era mais branda não parece difícil de ser levada em consideração. Nas missões, o trabalho cotidiano era intercalado por exercícios espirituais – missas, procissões, ladainhas, momentos de descanso da lida diária e que não existiam no trabalho nas propriedades particulares e nas obras públicas (SOUZA JÚNIOR, 2010, p. 62)."

Exemplos de um tratamento relativamente brando podem ser observados em Leite (1945), que afirma em relação ao Colégio do Rio de Janeiro:

> Em 1584, faziam já os mantimentos do Colégio, havia roças e habitavam ali mais de cem pessoas, entre escravos da Guiné e Índios da terra com suas mulheres e filhos. Construiu-se uma igreja; os trabalhadores eram doutrinados, granjeavam as terras e viviam folgadamente (LEITE, 1945, v. I, p. 417).

Exemplos podem ser encontrados também em Caeiro (1936, p. 101), que assinala em relação ao engenho de Pitanga, na Bahia: "Os escravos do engenho tinham antes resolvido e estavam apostados a, expulsos os jesuítas, se porem em fugida ou a se entregarem à morte, antes que serem de outros escravos."

As propriedades rurais mencionadas por ambos os autores assinalam a existência do já referido processo de transição. A posse de índios e negros cativos permitiu aos jesuítas o desenvolvimento de atividades econômicas inicialmente voltadas para a própria sobrevivência das aldeias. Progressivamente, contudo, tais atividades transformaram-se em finalidades autônomas e os jesuítas transformaram-se, com isto, em grandes proprietários de terras e escravos. Fazendas de gado e engenhos administradas pelos jesuítas inseriam-se na economia colonial como quaisquer outras propriedades, sendo movidas por trabalho escravo também como quaisquer outras propriedades.

Escrevendo no período, Cardim (1939) colocou em relação aos jesuítas que viviam no Espírito Santo na segunda metade do século XVI:

> Vivem os nossos de esmolas, e são muito bem providos, e o colégio do Rio os ajuda com as cousas de Portugal, como também faz às duas casas de Piratininga e São Vicente, por serem a ele anexas e entrarem no número das cinquenta para que tem dote (CARDIM, 1939, p. 304).

E assinala, ainda, em relação aos jesuítas que viviam no Rio de Janeiro:

> E esses padres velhos são a mesma edificação e desprezo do mundo, e esta fruta colheram cá por estes matos sem prática nem conferências, e são um espelho de toda virtude, e muitos temos os que de lá viemos para andar, se havendo de chegar a tanto, perfeição de sólida e verdadeira virtude da Companhia (CARDIM, 1939, p. 309).

Havia, portanto, um ideal de pobreza a ser vivenciado e proclamado – se era ou não efetivamente vivenciado é outra história –, e Leite (1945, v. I, p. 110) assinala em relação ao ano de 1553: "É conhecido o caso de Nóbrega, na Bahia, um ano antes, 'comendo pelas casas dos criados desta gente principal', o que fazemos porque não se escandalizem de fazermos roças e termos escravos e para saberem que tudo é dos meninos."

Mas a transição em direção à posse de grandes propriedades teve início já neste período, de forma que, no *Ofício do Ouvidor da Comarca de Ilhéus* (INVENTÁRIO DOS DOCUMENTOS RELATIVOS AO BRASIL EXISTENTES NO ARQUIVO DA MARINHA E ULTRAMAR DE LISBOA, 1916, p. 104), lemos a respeito da ação dos jesuítas na capitania, em relação a uma doação por eles recebida, por ocasião da fundação da capitania: "Com aquela porção formando duas grandes fazendas, uma com uma capela, invocação de santa Inês, que a povoaram com mais de duzentos escravos, e outra anexa ao noviciado chamado de Santana, com cinquenta escravos."

Se os jesuítas fizeram a crítica da escravidão indígena, eles não fizeram nenhuma restrição ao tráfico de escravos negros e – assim como Las Casas em relação às colônias espanholas – incentivaram-na como meio de suprir a colônia portuguesa de mão de obra escrava, evitando, assim, que a mão de obra indígena escravizada fosse utilizada pelos colonos, e os próprios jesuítas utilizaram-se de forma irrestrita de escravos provenientes da África.

A trajetória e os textos de Nóbrega ilustram perfeitamente com que naturalidade os jesuítas trataram a escravidão africana. Vainfas (2002a, p. 461) ressalta em relação a ele: "Chegou a solicitar 'escravos da Guiné' ao rei para o serviço dos jesuítas, alegando que, sem escravos, os jesuítas teriam seu trabalho missionário prejudicado." Na correspondência de Nóbrega, a posse de escravos é descrita como ele a vê: como uma necessidade a ser suprida e como algo que faz parte da ordem natural das coisas.

Nóbrega escreveu, por exemplo, em uma carta: "Já tenho escrito sobre os escravos que se tomaram, dos quais um morreu logo, como morreram outros muitos que vinham já maltratados do mar. Também tomei doze vacas para criação e para que os meninos tivessem leite, que é grande mantimento" (LEITE, 1940, p. 24). Em outra carta, ele assinala:

> A mantença desta casa foi até agora muito trabalhosa e quase miraculosamente se mantêm nela tanta gente, sem ter escravo que pesque nem que trague água e lenha e coisas semelhantes; e fôra o muito mais se não nos repartíramos pelas aldeias dos Índios, que nos mantinham e daí muitas vezes se proviam os desta casa (LEITE, 1940, p. 68).

Em carta escrita em 1552, Nóbrega (1931, v. I, p. 138) acentua: "Depois que vieram os escravos d'El-Rei, de Guiné a esta terra, tomaram os padres fiados por dous anos três escravos, dando fiadores para isso, e acaba-se o tempo agora cedo."

A inexistência de escravos de Guiné nas propriedades jesuíticas é vista por Nóbrega, portanto, como um problema a ser resolvido, e a posse destes escravos, para ele, é uma solução.

A ORDEM A SER MANTIDA

A legitimidade da escravidão negra jamais foi contestada pela igreja colonial e jamais foi posta em questão pela Companhia de Jesus, com vozes provenientes do clero que ousaram contestá-la clamando no deserto e sendo silenciadas e punidas por isto. Um jesuíta como Antonio Vieira precisava se defender da acusação de ter proposto o fim da escravidão. Assim, ele escreveu:

> Não é minha tenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei (que lá está registrada) as causas do cativeiro lícito (VIEIRA, 1951, v. II, p. 49).

A fé católica foi transformada, então, em meio de legitimação da posse de escravos, e mesmo o relacionamento entre senhores e escravos tinha seu cotidiano normatizado pela fé. A interação entre senhor e escravo se dava, afinal, a partir de fórmulas cerimoniais e hierárquicas que eram também expressões de fé:

> A humildade devida pelo escravo nas suas relações com os amos exteriorizava-se num vocabulário eivado de termos religiosos: À benção, pede o escravo ao senhor quando com ele cruza na estrada ou então "louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo", ao que o senhor responde: "Deus te abençoe, Amém" (COSTA, 1966, p. 250).

Um autor como Vieira em momento algum fez a defesa específica da escravidão. Ela foi defendida como meio para a conversão do escravo, sendo este o argumento utilizado em linhas gerais por ele. Outros sacerdotes que escreveram sobre o tema focaram diretamente, contudo, os fundamentos econômicos do sistema escravista e da necessidade de sua manutenção e, de fato, onde estes fundamentos não se fizeram presentes o discurso pró-escravista foi abandonado, o que atesta o sentido pragmático do vínculo entre fé cristã e escravismo.

Montesquieu (2006) já ressalta em tom irônico o sentido utilitário deste discurso, ao acentuar:

> Faz muito tempo que os príncipes cristãos deram liberdade a todos os escravos de seus Estados, porque – diziam – o cristianismo torna os homens iguais. É verdade que esse ato de fé lhes foi muito proveitoso: por esse meio rebaixavam os senhores a cujo poder assim furtavam a arraia-miúda. Mais tarde fizeram conquistas em países onde, perceberam, lhes eram útil ter escravos; permitiram então sua compra e venda, esquecendo aqueles antigos artigos de te que tanto os comovera (MONTESQUIEU, 2006, p. 113).

Onde tal utilidade não se fez sentir, contudo, o discurso foi invertido e o vínculo entre fé cristã e escravização dos nativos foi condenado. É o que, por exemplo, Novais (2005) salienta em relação a Macau:

> Ali, a escravização dos nativos não só não tinha nenhum significado econômico para a Metrópole (seria escravidão doméstica), como também poderia criar dificuldades diplomáticas com o Celeste Império, então, sob o domínio dos *mandchus*. Em 1758, por isso, uma carta régia inibe o cativeiro dos *chins*. Tal cativeiro, diz, "não podia deixar fazer a Religião Cristã odiosa naquelas regiões, e isto seria absurdo abominável" (NOVAIS, 2005, p. 94).

Na América Portuguesa, sacerdotes como frei Gaspar da Madre de Deus, Antonil, Jorge Benci e Azeredo Coutinho, cada um a seu tempo, enfatizaram, sem maiores rodeios, a imperiosa necessidade econômica de manutenção do sistema escravista. Em livro publicado em 1797, Madre de Deus (1975, p. 83) afirma: "Eu agora disse que no Brasil é pobre quem deixa de negociar ou não tem escravos que cultivem as suas terras e ninguém ignora que a riqueza em todo o mundo costumou ser o esteio da nobreza." E em trecho clássico, Antonil (1982) define com precisão a importância do escravo no sistema colonial de produção:

> Os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo com que se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço (ANTONIL, 1982, p. 89).

Já Benci (1977) exorta:

> Basta que as senhoras do Brasil hão de estar padecendo há tantos anos os rigores da fome, sustentando no estrado as escravas a fazer rendas, que lhes não rendem mais que ociosidades; e não hão de consentir que os senhores as mandem para as lavouras a granjear o sustento? (BENCI, 1977, p. 174).

O problema, no caso, para o autor, não é a posse de escravos, mas o seu uso conspícuo e irracional em terras coloniais. Por sua vez, para Coutinho (1966), os escravos não poderiam ser libertados sem antes terem dado o adequado retorno em termos econômicos a partir de seu emprego na agricultura:

> A Imperiosa necessidade que manda que numa nação bem regulada se conservem os braços para a agricultura, ainda que comprados, é também a mesma que manda que aqueles que nasceram numa condição escrava, não subam arbitrariamente à condição de libertos ociosos, já por si muito pesada, sem ao menos terem feito serviços muito relevantes ao público, ou aos seus senhores, que não deixam de ser agradecidos aos que bem os servem (COUTINHO, 1966, p. 286).

Azeredo Coutinho atuou ao mesmo tempo como sacerdote e funcionário da Coroa. Faleceu em 1818, antes da Independência, portanto, tendo sido o último inquisidor do reino após ter aceitado a nomeação para o Santo Ofício, o que demonstra, igualmente, a coerência de seu ideário, também pautado pelo conservadorismo.

Em relação a dois textos sobre a escravidão publicados por Azeredo Coutinho em 1808, Moraes (1933, p. 20) coloca: "Em qualquer deles esforça-se o prelado por demonstrar a legitimidade da escravidão dos Africanos, reproduzindo quase todos, senão todos, os sofismas que forravam a consciência dos escravocratas, desde meados do século XVI". Sobre isso, Cardozo, enquanto bispo, conclui: "Não o

atormentavam escrúpulos de consciência quanto à ética mesma da escravidão, e aos seus correligionários cristãos recomendava ele com insistência que não se deixassem transviar pela propaganda libertária da época" (CARDOZO, 1970, p. 109).

A escravidão, para Cardozo, fazia parte de uma ordem natural e imutável, e aboli-la significaria negar uma ordem instituída por Deus. Ao defender tais ideias, o autor está apenas se situando no interior de uma doutrina que, no seio da Igreja, remonta às epístolas paulinas e foi defendida por diversos autores. Assim, segundo San Bernardo (1955, v. II, p. 771), o escravo e o assalariado possuem uma lei e, embora cada um possa criar uma lei para si, nenhum deles pode subtrair-se à ordem imutável da lei eterna.

Não era obrigação do sacerdote – não fazia parte de seu trabalho – condenar a escravidão, e não faz sentido exigir tal condenação por parte dos membros do clero no período colonial. Como missionário, Vieira (1951) descreve seu trabalho e ressalta sua importância:

> Os pregadores são as sentinelas da Igreja, os templos as suas fortalezas, as guaritas destas fortalezas os púlpitos, e as pregações de verdadeira, zelosa e importante doutrina os rebates com que avisam e admoestam aos ouvintes do estado perigoso de sua salvação (VIEIRA, 1951, v. XI, p. 48).

Esta é a tarefa do sacerdote: pregar pela salvação das almas, não pela libertação perante os sofrimentos deste mundo, que devem ser aceitos como a vontade de Deus, incluindo a escravidão. Lutar contra a escravidão seria, neste sentido, negar a vontade divina, reconhecer sua injustiça seria reconhecer como injusta a ordem criada por Deus. Reconhecer a injustiça da escravidão significaria reconhecer como essencialmente injusta a ordem vigente, da qual a própria Igreja era um dos pilares. Com isto, é a própria presença da Igreja na sociedade colonial que seria, por fim, posta em questão. Tal passo, compreensivelmente, não foi dado por nenhum autor do período colonial.

Havia, afinal, uma simbiose entre ordem político-social e ordem religiosa, assim descrita por Hirano (1988):

> A dominância da estrutura jurídico-política (as Cartas de Doação e os Forais) e ideológica (a doutrina da guerra justa e a ação missionária de evangelização em nome da moral e da civilização cristã) foi a marca mais saliente do modo de produção escravista colonial (HIRANO, 1988, p. 46).

Mas, na obra de Vieira, por exemplo, a defesa da escravidão do africano em contraste com a oposição à escravidão do indígena gera um hiato que Bosi (2009) analisa:

> Quando os escravos já não são ameríndios, mas africanos, abre-se um hiato ainda mais embaraçoso entre a doutrina evangélica, o pressuposto da "natural liberdade" e as práticas coloniais. O corpus, neste caso, são as homílias pregadas sobre a devoção do rosário, bem como afirmações de Vieira esparsas em sua correspondência (BOSI, 2009, p. 54).

É um lugar-comum – e frequentemente é um reducionismo – afirmar que o catolicismo contribuiu para a manutenção da hierarquia social, mas, às vezes, não há como fugir de lugares-comuns e estes devem ser ditos. A Igreja desempenhou, no período colonial, um papel de fundamental importância no processo de manutenção das hierarquias sociais, não apenas por amor à ordem, mas porque também ela fazia parte desta ordem e teria muito a perder com a sua ruptura. Assim, não apenas os escravos, mas também os libertos e os homens livres foram inseridos de forma eficaz e coercitiva nesta ordem, que era a ordem vista também por eles como natural.

Em relação aos libertos, Costa (1977) pontua:

> Segura de suas posições, controlando a mobilidade social, imbuída de um hierárquico conceito de organização social – que santificava as desigualdades sociais e enfatizava as obrigações recíprocas, bem mais do que as liberdades individuais – a elite brasileira não temia a população de negros livres como faziam os norte-americanos (COSTA, 1977, p. 238).

Fraga Filho (1996) salienta em relação aos vadios do período colonial:

> A Igreja, preocupada com essas almas desgarradas e arredias, recomendava aos párocos cuidado redobrado com vagabundos que chegassem às freguesias, admoestando-os a se confessarem no tempo devido. Esses caminhantes deveriam apresentar documento escrito confirmando que haviam comungado na quaresma, sob pena de não obterem licença para esmolar ou trabalhar (FRAGA FILHO, 1996, p. 79).

Em *El Purgatório de San Patricio*, de Calderón de La Barca (1951), o santo afirma:

> Soy um esclavo, y os ruego
>
> que como a tal me trateis.
>
> Para servir vengo aqui
>
> al mais humilde, y asi
>
> os suplico me mandeis
>
> como a esclavo, pues ló soy.
>
> (LA BARCA, 1951, v. I, p. 884).

O ideal cristão de humildade, no caso, é associado à figura do servo que, por ser servo, transforma-se na encarnação deste ideal. Ser cristão é servir, ser cristão é ser humilde e ninguém é mais humilde que o escravo. Permanecendo humildemente na condição de escravo – argumento paulino –, ele será salvo.

Ao mesmo tempo, o escravo é um ser humano reconhecido como tal pela Igreja e, portanto, é igual ao seu senhor e não seu escravo. Segundo Zavala (1974, p. 42), a doutrina de Cristo não é deste mundo e por isto não exige a abolição da escravidão, mas, por outro lado, não deixa de influir, em consequência de seus princípios espirituais, sobre as instituições terrenas em favor da liberdade. E esta influência poderia ajudar a subverter o discurso pela manutenção da ordem escravista elaborado pela própria Igreja.

Este é o lado, digamos, subversivo do discurso cristão, mas os sacerdotes que escreveram sobre o escravo, reconhecendo a existência deste outro lado, buscaram neutralizá-lo a partir do elogio da humildade, fornecendo ao senhor, com isso, um argumento em seu trabalho de persuasão do escravo, uma vez que o sistema escravista nunca se baseou apenas na coerção.

O senhor, então, não é apenas o senhor, mas também é o protetor, encarregado pela fé cristã de proteger os escravos dos quais ele é o proprietário. E, mais que um proprietário, ele deve agir como um benfeitor: este foi o papel que a Igreja outorgou a ele, e que autores ligados à instituição cobraram de forma reiterada e incisiva.

Sobre isso, Vainfas (1997) afirma:

> Vieira, Antonil, Benci, todos acusaram os senhores de não combaterem a licenciosidade dos negros, permitindo-lhes cultivar os prazeres do ócio, impedindo-os de aprender os mandamentos da Igreja, recusando-se a casá-los na forma tridentina e, sobretudo, dando-lhes o melhor exemplo de como viver em pecado (VAINFAS, 1997, p. 38).

Benci, afinal, escreveu um livro sobre o assunto. Seu *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* é, como o próprio título indica, uma espécie de manual de normas de conduta a ser utilizado pelos senhores cristãos no trato com os seus escravos, visando ao estabelecimento de um relacionamento que seria, na perspectiva do autor, ao mesmo tempo cristão e produtivo.

Em momento algum de suas obras, porém, nem Benci nem Antonil – que também se dedica longamente a ensinar ao senhor como o escravo deve ser tratado – colocam em questão ser o escravo propriedade do senhor, mas preocupam-se com a forma como esta propriedade é tratada, embora neguem ao escravo o direito a qualquer forma de insubmissão. Este, afinal, é um ser humano cujas necessidades básicas devem ser respeitadas e cuja evangelização e incorporação ao cristianismo devem ser promovidas por seu senhor. Por ser cristão, o senhor deve promover a evangelização e "sendo cristão e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem infiéis" (ANTONIL, 1982, p. 90).

Antonil preocupa-se, ainda, em estabelecer padrões de relacionamento entre o capelão, o senhor e o escravo, com o capelão sendo visto como representante da igreja no interior do engenho. O autor acentua ser função do capelão "doutrinar ou mandar doutrinar a família e os escravos" (ANTONIL, 1982, p. 75), sendo que o capelão não deve morar com o senhor, pois ele é "sacerdote, e não criado, familiar de Deus e não de outro homem" (ANTONIL, 1982, p. 81).

O surgimento de um discurso contrário à defesa da ordem escravista iria demorar a surgir, por fim, no período colonial:

> Somente a partir da segunda metade do século XVIII a literatura produzida no Brasil sobre a escravidão incorpora a crítica ao sistema do Antigo Regime, à desigualdade jurídica, que havia sido desenvolvida pelos iluministas. A partir de então é historicamente produzida uma nova consciência sobre a escravidão, pois a desigualdade jurídica e, por conseguinte, a propriedade de um homem sobre outro, tornam-se situações injustas e inaceitáveis (MENEZES, 2006, p. 218).

Mas este discurso de oposição, não encontraria, no período, adeptos no seio do clero.

A RAÇA, O PECADO E A CONVERSÃO

Segundo Meltzer (1993, p. 82), um dos mais significativos aspectos da escravidão na Antiguidade é a ausência de uma linha de cor, sendo que quase todos os escravos eram estrangeiros, não havendo uma raça ou uma casta a ser escravizada, com os escravos podendo ser provenientes de povos e raças que viviam fora da Grécia.

Também no âmbito do cristianismo, a raça não foi o fator predominante em termos de exclusão e não fundamentou o discurso sobre a escravidão elaborado pela Igreja. Este tomou como fundamento o conceito de pecado, mas não foi estruturado a partir da atribuição ao escravo – negro ou índio – de alguma forma de inferioridade racial, o que não significa que a Igreja desconhecesse diferenças entre cristãos e judeus, por exemplo, e não ajudasse a consolidá-las. Não significa, da mesma forma, que não estabelecesse, igualmente, critérios de exclusão quanto à participação e entrada de negros e pardos no

seio da instituição. Mas as clivagens e argumentos que predominaram foram de origem religiosa, não de origem racial, embora ambas as origens frequentemente se mesclassem como critérios de separação e discriminação.

Foram feitas, contudo, diversas menções ao que seria a inexistência, na Igreja, de práticas ligadas ao preconceito racial:

> É sabido que os portugueses, e esta é uma das suas glórias, nunca fizeram distinção de raças nas terras que a Providência confiou à sua colonização. Os jesuítas, portugueses e brasileiros, muito menos. Se não se admitiram nas escolas do Brasil os escravos, a razão foi a mesma que atinge hoje a grande massa do proletariado; não o permitiam as circunstâncias econômicas da terra, nem os senhores compravam escravos para os mandar estudar (LEITE, 1945, v. I, p. 91).

Ademais, a existência de bispos e cardeais negros ou mestiços foi tomada como provas desta inexistência, como Torres [19--?] salienta:

> É possível que D. Silvério tenha sido o primeiro homem de cor elevado ao episcopado modernamente [...]. Era a consagração divina à "democracia racial". Em 1906 é elevado ao arquiepiscopado, e em 1920 recebido na Academia Brasileira de Letras. E em 30 de agosto de 1933, terminaria sua laboriosa existência (TORRES, [19--?], v. V, p. 1455).

Por sua vez, Freyre (1971) assinala:

> O primeiro cardeal da América Latina, o cardeal Arcoverde, era descendente de uma princesa índia de Pernambuco: a Nova Lusitânia do século XVI. Uma Pocahontas brasileira. Orgulhava aquele "príncipe da Igreja" do seu sangue ameríndio e insistentemente falava da necessidade de um clero brasileiro para o Brasil, isto é, um clero composto de homens nascidos no Brasil ou integrados na vida brasileira, em vez de um clero inteiramente constituído de padres e frades estrangeiros (FREYRE, 1971, p. 119).

Mas o que temos, evidentemente, tanto em um caso como em outro, são situações isoladas de ascensão institucional, o que antes nega do que afirma a adoção institucional da "democracia racial". Fazendo um paralelo, temos a análise de Leach (2002):

> Logo numa data tão recuada como os meados do século XVI, nos termos de um tratado político com o rei do Congo, os Portugueses conseguiram ordenar bispo um africano negro. Mas a hierarquia oficial da Igreja reprovou fortemente. Mais nenhum africano se tornou bispo até aos nossos dias, no século XX (LEACH, 2002, p. 77).

Muito mais frequente, em termos históricos, que a existência de bispos e cardeais negros e mestiços, foi o estabelecimento de mecanismos de exclusão que visavam, precisamente, barrar a entrada de negros e mestiços na instituição, com alguns exemplos podendo ser dados neste sentido.

Taunay (1942, p. 138) acentua: "Aspecto curioso oferecia no Rio de Janeiro, em 1828, o culto católico, especialmente afeto aos negros, e servido por sacerdotes mestiços, que os pretos preferiam aos padres brancos". Mas, em que pese a preferência salientada pelo autor, o próprio clero era majoritariamente branco, o que Coaracy (1955) assinala:

> A própria Igreja reconhecia a barreira da cor. Até o começo do século XIX eram muito raros os sacerdotes pardos, dificultando os prelados o ingresso de gente de cor nas fileiras eclesiásticas. Alguns, de méritos excepcionais, como José Maurício, eram admitidos ao sacramento da Ordem; mas o seu número era reduzidíssimo (COARACY, 1955, p. 479).

Já Russell-Wood (2005) acentua:

> As carmelitas teresianas de pés descalços, estabelecidas em Olinda em 1686, e os beneditinos de Salvador recusavam-se ambos a admitir qualquer noviço nascido no Brasil, fosse qual fosse sua cor. Mas outras ordens eram mais tolerantes e aceitavam noviços de ascendência africana, contanto que não fossem escuros demais (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 111).

E Magalhães (1988) salienta:

> No compromisso de 1577, da Misericórdia de Lisboa, ficam desde logo excluídos os que não forem cristãos velhos. Naturalmente que vai ser preciso fazer prova disso. E um pouco por todas as instituições, dos cabidos às comarcas, se vai generalizar a exigência da pureza de sangue (MAGALHÃES, 1988, p. 344).

Trata-se, no caso, de uma exclusão de origem religiosa e não racial, mas, na América Portuguesa, ambos os critérios seriam utilizados, com Agassiz e Agassiz (1975) acentuando em relação ao seminário que deu origem ao Colégio Pedro II, que reunia, principalmente, crianças pobres:

> A regra era severa: não havia domésticos, sendo os alunos obrigados a fazer tudo por si mesmos, a cozinhar e tudo mais, e mesmo a ir pelas ruas pedir esmolas à moda dos monges mendicantes. Uma única condição se exigia para a sua admissão: que fossem de raça pura; não se recebiam negros nem mulatos (AGASSIZ; AGASSIZ, 1975, p. 91).

Mesmo a escolha dos escravos por parte das instituições religiosas poderia seguir critérios raciais, com os negros sendo preferidos em relação aos índios, que eram considerados mais débeis e menos aptos ao trabalho. Não havia nestes casos, portanto, nenhum argumento teológico a pautar a escolha, que se dava a partir do mais puro pragmatismo, a partir dos critérios vigentes no período.

Assunção (2004) acentua em relação ao engenho jesuíta de Linhares:

> O Pe. Francisco de Matos ao receber algumas cartas que insinuavam ser mais do que dos negros, responde a missiva discordando, dizendo ser erro manifesto: porque os índios não são de aturar o trabalho, como os Negros, por serem de natureza mais débil que eles, o que tem mostrado a experiência (ASSUNÇÃO, 2004, p. 18).

Escrevendo em 1782, um viajante chamado Juan Francisco de Aguirre (1809 apud FRANÇA, 1999, p. 154) assinala em relação a um convento carioca:

> A propósito dos escravos, ninguém na cidade os possui em tão grande número quanto os monges beneditinos. Conta-se que, por uma espécie de vaidade, esses monges têm preferência por escravos de cor clara e de boa fisionomia, escravos que se confundam com os portugueses. Os jesuítas, ao contrário, preferiam outrora os escravos negros, o que a meu ver parece mais adequado.

A escolha dos jesuítas seguiu, é claro, os motivos teológicos já mencionados, mas a estes, agora, deve ser acrescentado um motivo de caráter bem mais pragmático.

A existência histórica de um racismo doutrinário e institucional por parte da Igreja é, por fim, ressaltada por mais de um autor. Sodré (1999), por exemplo, destacou:

> No Brasil, a Igreja Católica, além de seu passado escravagista, sempre sustentou posições caras ao racismo doutrinário. Em 1894, quando a cearense Maria de Araújo, a "Beata Mocinha" dos sertões nordestinos, foi condenada pelo Vaticano por seus fenômenos místicos (em transe vertia sangue da boca sobre a hóstia), o argumento da Sagrada Congregação da Inquisição Universal era de que a religiosa, parceira do

> legendário Padre Cícero, provinha "do cruzamento de duas raças desprezíveis" (o negro e o índio). Por isso, tinha "alma execrável" (SODRÉ, 1999, p. 149).

E Paiva (2010) assinala:

> Embora a legislação da segunda metade dos setecentos retirasse a infâmia do indígena, imputava as mesmas restrições aos negros e aos indivíduos mesclados com esta qualidade. Os cargos civis, militares e eclesiásticos mais importantes, e mesmo os de menor proeminência, estavam reservados à elite branca (PAIVA, 2010, p. 43).

Não se trata, contudo, de negar a existência deste racismo institucional, mas de afirmar a primazia do conceito de pecado como fundamento do discurso católico a respeito da escravidão:

> Uma vez que o pecado era pensado, tradicionalmente, como uma espécie de escravidão, e a servidão externa era justificada como um produto do pecado, qualquer mudança no significado do pecado, provavelmente, afetaria as atitudes em relação à escravidão (DAVIS, 2001, p. 330).

Tal mudança estaria em contradição, ainda, com uma linha doutrinária que remonta às origens do cristianismo, estando presente na patrística e sendo delineada com clareza no pensamento agostiniano.

Lemos em Romanos (20; 22-24):

> No íntimo do meu ser tenho prazer na Lei de Deus; mas vejo outra lei atuando nos membros do meu corpo, guerreando contra a lei da minha mente, tornando-me prisioneiro da lei do pecado, que atua em meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me libertará do corpo sujeito a esta morte?

Lê-se, ainda, em Romanos (6; 16): "Não sabem que, quando vocês se oferecem a alguém para lhes obedecer como escravos, tornam-se escravos daquele a quem obedecem; escravos do pecado que leva à morte, ou da obediência que leva à justiça?"

O que é ressaltado, no caso, é a escravidão da alma gerada pelo pecado, mas, na perspectiva agostiniana e tomista, trata-se da obediência devida pelo escravo ao senhor. É estabelecido na patrística, afinal, um nexo entre pecado e escravidão a partir do qual o escravo deve expiar uma culpa primordial, assim definida por Carvalho (1877):

> Segundo a doutrina dos Santos Padres, a escravidão nasceu do pecado; *porque maldito é o filho de Canaan; ele é o escravo de seus irmãos*: é uma pena, ou uma expiação. Um escravo virtuoso é mais livre na presença de Deus do que o Senhor algemado nas cadeias do vício. S. Jerônimo chegou a pedir ao escravo que não procurasse obter a liberdade (CARVALHO, 1877, p. 12).

Da mesma forma, Fédou destaca em relação ao conceito de pecado em Santo Agostinho: "Ele fundamenta enfim o julgamento sobre a escravidão, que o bispo de Hipona apresenta como um castigo do pecado (mesmo se, não mais do que os outros Padres da Igreja, ele não visa a reclamar sua abolição)" (FÉDOU; AGOSTINHO, 1993, p. 24).

Tal vínculo é estabelecido, efetivamente, quando Santo Agostinho (CIDADE DE DEUS, XIX, XV) coloca:

> A palavra servo, na etimologia latina, designa os prisioneiros cuja vida os vencedores conservam, embora pudessem matá-los por direito de guerra. Tornavam-se servos; palavra derivada de servir. Isso também é merecimento do pecado. Pois, embora trave guerra justa, a parte contrária guerreia pelo pecado. E toda vitória, mesmo a conseguida pelos maus, humilha os vencidos pelo juízo divino, corrigindo os pecados ou castigando-os.

São Tomás de Aquino (SÃO TOMÁS DE AQUINO, 1q. 96, a. 4) estabelece o mesmo nexo, ao assinalar:

> Domínio é tomado em dois sentidos. No primeiro, conforme se opõe à servidão; assim é chamado senhor aquele a quem outrem está sujeito como servo. No segundo sentido, toma-se domínio conforme em geral se refere a um sujeito de qualquer modo que seja: nesse caso, até aquele que tem o ofício de governar e dirigir pessoas livres pode ser chamado senhor. Tomando domínio no primeiro sentido, o homem não dominaria o homem no estado de inocência; mas no segundo sentido poderia o homem dominar outro homem.

Já no contexto da América Portuguesa, Benci recorre à narrativa bíblica para fundamentar doutrinariamente a posse de escravos, que não pode, para ele – ao contrário do que Azeredo Coutinho o faz –, ser justificada apenas a partir de fatores econômicos. As causas da escravidão situam-se, para o autor, não em algum sistema econômico, mas, pura e simplesmente, na existência do pecado original. Assim, a "escravidão e o cativeiro", segundo Benci (1977, p. 47), "foi sem dúvida um dos efeitos do pecado original de nossos primeiros pais Adão e Eva, donde se originaram todos os nossos males".

Igualmente, Azeredo Coutinho adota tal perspectiva, o que Fragoso (1988) enfatiza:

> Ao procurar provar que a Bíblia legitima o instituto da escravidão, D. Azeredo não se atém no Antigo Testamento, mas enfoca principalmente o silêncio de Jesus perante um instituto então existente, silêncio que, em última análise, é uma legitimação, no seu modo de pensar (FRAGOSO, 1998, p. 79).

Já Carvalho (1999) descreve nestes termos o vínculo entre escravidão e pecado original estabelecido por Benci:

> A rebelião contra Deus que caracterizava esse pecado levara também à rebelião dentro do homem e contra ele, de seus apetites. Daí os conflitos e guerras que produziam o cativeiro, pois o escravo era o prisioneiro a quem se poupava da morte, era o servatus (preservado, daí servo) da morte. Diante dessa realidade, restava apenas apelar aos senhores no sentido de tratarem os escravos dentro do que ele chamava de economia cristã (CARVALHO, 1999, p. 40).

O nexo entre escravidão e pecado já se encontra presente, portanto, nos textos da patrística, sendo retomado, no Brasil – e não apenas no Brasil –, por autores interessados não apenas em justificar a existência da escravidão, mas, também, em compreendê-la. E é a partir deste esforço de compreensão que, por exemplo, Dupanloup (1865, p. 11), bispo de Orleans, indaga: "Como tem o homem reduzido o homem à escravidão? Desafio que me expliquem sem o pecado original. Porque meios veio o escravo a ser igual ao senhor? Desafio que me expliquem sem a redenção." Pecado e salvação entrelaçam-se, de fato, no discurso cristão sobre a condição do escravo.

O escravo, para Vieira – e precisamente por ser escravo – é superior ao senhor na economia da salvação. É feita, portanto, uma inversão a partir da qual Vieira (1951, v. X, p. 33) alerta aos senhores: "Vós, os que tanto prezais dos altos nascimentos, se não estais em graça de Deus, descei, descei, e abatei os fumos, que o vosso escravo, se está em graça, é mais honrado que vós". Ele ainda afirma:

> E que confusão pelo contrário será para os que se chamam senhores de engenho, se atentos somente aos interesses temporais, que se adquirem com este desumano trabalho, dos trabalhadores seus escravos e das almas daqueles miseráveis corpos, tiverem tão pouco cuidado, que não tratem de que louvem e sirvam a Deus, mas nem ainda que o conheçam (VIEIRA, 1951, v. XI, p. 308).

Perante Deus o escravo não é, de acordo com o padre, inferior a ninguém, e ele acentua: "O ser do homem dista infinitamente do ser de Deus, e o ser, ou não ser do escravo, de outra segunda distância pouco menos que infinita. E quando o filho de Deus se não desprezou de ser escravo; quem haverá que se atreva a desprezar os escravos?" (VIEIRA, 1951, v. XIV, p. 91)

O corpo do escravo é prisioneiro, mas a sua alma é livre, por não ser afetada pela escravidão. Em sermão dirigido aos "irmãos pretos", ele os consola: "Sois cativos naquela metade exterior e mais vil de nós mesmos, que é o corpo; porém na outra metade interior e nobilíssima, que é a alma, principalmente no que a ela pertence, não sois cativos, mas livres" (VIEIRA, 1951, v. XII, p. 340).

O autor nega, ainda, a existência de raças inferiores ou superiores, uma vez que, para ele, todas as raças são iguais perante a Virgem:

> Compara-se a Senhora à aurora, à lua, e ao sol; porque? Porque igualmente como Mãe, e como a filhos, e irmãos, abraça com seu amor os brancos, os pretos e os pardos, e alumia com sua luz todas estas diferenças de cores: como sol aos brancos, que são dia; como lua aos pretos, que são a noite; e como aurora aos pardos, que são os crepúsculos (VIEIRA, 1951, v. XII, p. 87).

A defesa da escravidão feita por Vieira não se vincula, portanto, a noções de inferioridade racial. Pelo contrário, entrando em contato com os moradores de Cabo Verde, ele recusa-se a diferenciá-los a partir de questões raciais, afirmando: "São todos pretos, mas somente neste acidente se distinguem dos europeus. Têm grande juízo e habilidade, e toda a política que cabe em gente sem fé e sem muitas riquezas, que vem a ser o que ensina a natureza" (VIEIRA, 1926, v. I, p. 295).

A partir deste pressuposto igualitário, ele define os escravos que integram a Irmandade do Rosário:

> Filhos do fogo de Deus na transmigração presente do cativeiro, porque o fogo de Deus neste estado vos imprimiu a marca de cativos: e posto que esta seja de opressão, também como fogo vos alumiou juntamente, porque vos trouxe a luz da fé, e conhecimento dos mistérios de Cristo, que são os que professais no Rosário (VIEIRA, 1951, v. XII, p. 336).

Ao mesmo tempo, senhores e escravos, bem como as irmandades compostas por ambos, são igualados por Vieira perante a Igreja, mas sem que o estatuto de ambas as categorias seja em momento algum questionado: "Qual destas duas irmandades é a mais grata, e mais favorecida da Mãe de Deus: se a dos pretos, ou a dos brancos; a dos escravos, ou a dos senhores? Uns e outros estão presentes, e a todos toca igualmente ajudarem-me a pedir graças" (VIEIRA, 1951, v. XII, p. 89). Já a "baixeza e vileza própria da condição de escravos" os enobrecem, segundo ele, perante a Virgem, "que a si própria deu o nome de Escrava" (VIEIRA, 1951, v. XII, p. 99). E, finalmente, a miséria da condição de escravos os redimirá quando virar a roda da fortuna: "Virá tempo, e não tardará muito, em que esta roda dê volta, e então se verá qual é a melhor fortuna, se a vil e desprezada dos escravos, ou a nobre e honrada dos senhores" (VIEIRA, 1951, v. XII, p. 113).

A escravidão se transforma no caminho reconhecido como válido pela Igreja para a salvação do infiel. Segundo Saraiva (1967, p. 1298), Vieira acredita que, segundo a lei natural e a lei de Deus, os homens são iguais entre si e os portugueses são culpados por terem introduzido a escravidão na África, mas, por outro lado, ele afirma que Deus permitiu a escravidão dos negros para salvá-los, e que os negros trazidos para o Brasil são escravos legítimos.

Da mesma forma, na bula *Romanus Pontifex*, publicada por Nicolau V em 1455, lemos, em relação ao comércio e posse de escravos na África, como "um grande número deles foi convertida à Fé Católica, esperando-se que com a ajuda da clemência Divina, se as coisas forem caminhando desse modo, ou aqueles povos se convertam à Fé, ou pelo menos se salvem em Cristo muitas de suas almas" (apud ALENCASTRO, 2000, p. 53). E Nóbrega (1931) realça:

> O mais copioso fruto que se faz é com a escravatura dos Cristãos e a doutrina e confissões, mormente com os que morrem, porque, como já tem muita notícia de Fé e creem haver outro mundo, onde se vive com Deus, mais facilmente podemos movê-los à contrição dos seus pecados e aborrecê-los, por ser ofensa a este Deus e Senhor nosso (NÓBREGA, 1931, v. II, p. 184).

A conversão à fé cristã não representa, contudo, nenhuma ameaça ao estatuto da escravidão, uma vez que a salvação se refere à alma, não ao corpo, que permanece escravo. Por isto os senhores podem manter como escravos os infiéis convertidos sem que isto gere problemas de consciência, por ser tal posse plenamente justificada pelo discurso cristão.

A própria posse de escravos pode se transformar em caminho da salvação para o senhor, a partir de três formas de comportamento a serem adotadas: a concessão de um tratamento cristão aos escravos – a economia cristã mencionada por Benci; a libertação destes escravos ou a doação destes para a Igreja. Um exemplo desse comportamento é destacado por Higgins (1999, p. 91), que cita como os colonos de Sabará que eram proprietários de escravos, visando à salvação de suas próprias almas, evitaram a oportunidade de alforriá-los e aumentaram o plantel de escravos da própria Igreja.

Vieira (1951) descreve o trabalho dos escravos nos engenhos dessa forma:

> O ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela Babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno (VIEIRA, 1951, v. XI, p. 316).

Sobre isso, Freitas (1998, p. 27) assinala: "Depois de descrever o trabalho escravo como uma imagem do inferno, Vieira propõe que somente a fé poderia transformar tal lugar terrível em paraíso, onde os homens, *apesar de negros*, tornar-se-iam anjos." A salvação do escravo se daria, portanto, em meio ao inferno em que vivem, e o escravo, para Vieira, seria salvo pelo fato de ser escravo.

Couto (2009, p. 104) sintetiza o argumento de Vieira: "Os escravos deviam seguir o exemplo de Cristo, porque, depois dos mistérios dolorosos, viriam os gloriosos, que seriam por eles vividos no céu". Por serem escravos, portanto, os negros eram colocados por Vieira em situação privilegiada, tendo seu sacrifício sido instituído para salvar a humanidade. São eles os novos redentores, o que leva Vainfas (1986, p. 96) a assinalar: "Padecimento e graça, eis porque a escravidão é legítima em Vieira". Ele ainda coloca: "Esta é a fortuna dos negros na terra, o que lhes garante, contudo, a glória eterna. Deste modo, o horror do engenho infernal não é mais que aparência" (VAINFAS, 1986, p. 106). Com isto, os escravos, e não os senhores, são os instrumentos da salvação e serão salvos.

Pobres e escravos serão redimidos, portanto, a partir de sua própria condição social inferior, e a organização diferenciada de irmandades de senhores e de escravos exemplifica tal inversão. Diferentes, elas são iguais perante Deus, assim como o autor recusa qualquer diferença racial a justificar o estatuto da escravidão: Para Vieira (1951, v. XII, p. 100), "entre os homens dominarem os brancos aos pretos, é força, e não razão ou natureza".

OS DIREITOS E DEVERES DO SENHOR E DO ESCRAVO

Fédou e Agostinho (1993) acentuam:

> Assim vemos que, embora tivessem escravos, nossos patriarcas administravam a paz doméstica, distinguindo entre os filhos e os escravos somente no relativo aos bens temporais. No referente ao culto a Deus, de quem se deve esperar os bens eternos, olhavam com igual amor todos os membros da casa (FÉDOU; AGOSTINHO, 1993, p. 421).

Temos já configurado, neste trecho, os fundamentos da economia cristã de Benci. E, tal economia – que, neste sentido, abrange também os ideários de Vieira e Antonil – engloba um conjunto de direitos e deveres a serem seguidos tanto por senhores quanto por escravos. Os escravos devem obediência aos senhores, mas têm o direito de serem sustentados de forma digna e, o mais importante, têm direito à assistência espiritual. Os senhores têm direito ao trabalho de seus escravos e a obediência por parte destes, mas devem sustentá-los.

Benci (1977 p. 56) indaga: "E já que aos servos se lhes dá o trabalho, *opus*, não é mais que tirania e bárbara injustiça, negar-lhes o sustento dos que trabalham?" E indaga, ainda:

> E se o servo obrigado da necessidade furta para sustentar a vida; ainda que ele não cometa pecado, porque, como diz o provérbio, a necessidade não tem lei; quem duvida que peca o senhor, que por faltar ao escravo com os alimentos necessários, o necessitou a furtar o alheio? (BENCI, 1977, p. 56).

O sustento ao qual o autor se refere possui ainda uma dimensão espiritual que não pode, segundo ele, ser negligenciada, e que Benci (1977, p. 84) acentua: "Devem primeiramente os senhores alimentar as almas de seus servos com a Doutrina Cristã, para que saibam os mistérios da Fé, que devem crer, e os preceitos da Lei de Deus, que hão de guardar". E ele define a quem deve caber esta tarefa:

> Que a doutrina e instrução dos escravos no que toca à sua salvação e bem de suas almas, deva correr por conta de seus Curas e Párocos, só o poderia duvidar quem ignorasse a obrigação precisa, que têm os Pastores de Almas de dar o pasto espiritual a suas Ovelhas (BENCI, 1977, p. 90).

O sustento ao qual ele se refere vai além, portanto, das necessidades materiais do escravo, embora o autor não deixe de assinalar, por exemplo, a importância da assistência médica a ser prestada a ele: "Ultimamente, debaixo do nome pão, de que os senhores são devedores aos servos, se incluem também os medicamentos e o cuidado com que são obrigados a lhes assistir no tempo da enfermidade" (BENCI, 1977, p. 73). Ele assinala, ainda: "Digo primeiramente que não são dignos do nome que têm, nem de ser senhores, os que não cuidam dos servos enfermos; e digo bem" (BENCI, 1977, p. 75). E conclui: "Digo mais, que semelhantes senhores devem ser contados entre os Gentios e não no número dos Cristãos" (BENCI, 1977, p. 76).

O exercício do poder por parte dos senhores deve, finalmente, ser exemplar, ou seja, deve servir como exemplo para que os escravos adotem os preceitos cristãos adotados por quem exerce sobre eles o poder que, para o autor, é legítimo e natural. Benci (1977, p. 109), então, aconselha: "Observem pois os senhores exatamente os Mandamentos da Lei de Deus; que na observância, ainda dos preceitos mais rigorosos, não haverá servo, que repugne, precedendo com exemplo seu senhor." Mas não é isto o que

ocorre, o que o leva a concluir: "Daqui se pode inferir qual é a principal causa de escandalosa vida, com que ordinariamente vivem os escravos e as escravas do Brasil" (BENCI, 1977, p. 110). E este, conclui o autor, é o supremo mal a ser infligido aos escravos: "O dano que fazem os senhores aos escravos quando por qualquer modo os induzem a pecar não só é o maior, mas é o sumo dano" (BENCI, 1977, p. 113).

Por fim, o trabalho de evangelização dos escravos deveria fazer, segundo o autor, com que o senhor os liberasse do trabalho nos dias santos:

> Parece que grande parte dos senhores do Brasil têm para si que o preceito de guardar os domingos e as festas é só para os livres e forros, e não para os sujeitos e cativos; pois vemos que muitos, sem fazerem distinção de dias a dias, em todos igualmente os ocupam e mandam trabalhar (BENCI, 1977, p. 185).

O direito que o senhor tem de castigar o escravo era, para Benci, também um dever, e quando o senhor dele descurava estava cometendo um pecado tão grave quanto não prover o escravo do sustento indispensável, tanto material quanto espiritual. Tal castigo, contudo, devia ser aplicado de forma comedida e racional.

Mas também o trabalho do escravo deveria ser efetuado a partir do mesmo comedimento. O escravo deveria trabalhar sob as ordens do senhor, mas isto deveria se dar de forma moderada, o que o autor ressalta: "Há de se dar o trabalho aos servos como o medicamento aos enfermos, isto é, em sua justa medida" (BENCI, 1977, p. 204). Para, em seguida, afirmar: "Trabalhem a seu senhor, pois para isso lhos sujeitou Deus; seja porém o mesmo senhor tão ajustado com a razão no repartir o trabalho aos escravos, que os não oprima com demasias" (BENCI, 1977, p. 205). O objetivo de seu texto é, segundo ele,

> [...] instruir aos senhores, e especialmente aos do Brasil, no modo com que devem tratar os escravos, para que façam distinção entre eles e os jumentos; a qual certamente não fazem os que só procuram tirar deles o lucro, que interessam no seu trabalho (BENCI, 1977, p. 52).

Se o trabalho excessivo do escravo é um erro e um pecado, o ócio excessivo concedido a eles enquadra-se igualmente em ambas as categorias: o que o autor evidencia: "Pecam por defeito os que os deixam viver à larga sem ocupação nem trabalho. Pecam por excesso os que os oprimem com trabalhos superiores a suas forças, ou por excessivos ou por demasiadamente continuados" (BENCI, 1977, p. 171). Ele assinala: "Muito menos devem consentir os senhores ócio aos escravos, para que se não façam insolentes contra Deus, desmandando-se em vícios e virtudes" (BENCI, 1977, p. 177).

Já Vieira (1951, v. III, p. 19) lembra aos senhores: "Direis que os vossos chamados escravos são os vossos pés e mãos; e também podereis dizer que os amais muito, porque os criastes como filhos, e porque vos criam os vossos". De acordo com o autor, o senhor, afinal, possuiria obrigações de foro íntimo perante os escravos, não sendo suficiente apenas tratá-los bem. Afinal, o senhor e o escravo possuíam obrigações recíprocas.

Segundo Benci (1977, p. 9), "senhor e servo são de tal forma correlativos, que assim como o servo está obrigado ao senhor, assim o senhor está obrigado ao servo". E, tanto para ele quanto para Vieira, a rebelião representava, por parte do escravo, o abandono da maior de suas obrigações, que é a obediência ao senhor. A prática deste ato por parte do escravo representaria, ao mesmo tempo, um crime a ser punido pelos homens e um pecado a ser punido por Deus. E para este ato, concluem os autores, não há remissão.

A rebelião, para Vieira (1951), não é o caminho a ser seguido pelo escravo para obter a sua libertação, pois não é da liberdade terrena que se trata:

> Mas estas armas e estes braços, só bastam para libertar do cativeiro dos corpos; porém para o cativeiro das almas, e para as libertar do jugo do demônio e do pecado, só tem forças e poder o mesmo Deus, e esse com ambos os braços estendidos em uma cruz (VIEIRA, 1951, v. XII, p. 349).

Pelo contrário, para o autor, o escravo teria a obrigação de obedecer, sendo esta uma obrigação a ser interiorizada e transformada em imperativo, e não apenas aceita de forma mecânica. Com isto, o escravo é exortado por Vieira (1951, v. XII, p. 360) a obedecer em seu íntimo, e não apenas exteriormente: "Se servis por força, e de má vontade, sois apóstatas da vossa Religião: mas se servis com boa vontade, conformando a vossa com a divina, sois verdadeiramente servos de Cristo." Desta forma, o servo, através da piedade e da humildade, ganharia o reino dos céus; exatamente por não contestar a sua servidão terrena.

Tal mudança, porém, não se daria no reino dos homens. Aqui, caberia ao escravo apenas a submissão. E ainda, se rebelados, os escravos deixariam de ser cristãos e deveriam ser destruídos. Por isso, Vieira deu parecer favorável, em 1691, à destruição final de Palmares, opondo-se, inclusive, ao envio de um capelão para o local, alegando estarem os negros excomungados por terem caído em pecado mortal de desobediência (HOORNAERT, 1992, p. 263).

Em texto escrito no início do século XVIII, Nuno Marques Pereira (1939) afirma caber ao escravo sujeitar-se ao sofrimento que lhe é imposto, e aconselha aos escravos em relação a tal sofrimento:

> Sofrei-o com paciência, e levai este trabalho como cruz. Servi com humildade, que vos será menos penoso: e o que é pecado, sendo voluntário e por gosto, quebrar este Preceito, sendo obrigado e violento, será merecimento. E vale mais trabalhar e obedecer a vosso senhor do que fugir, porque disso resultam muitos inconvenientes e pecados: como o é, o furtar para vos sustentardes; encher de ira a vosso senhor, para que vos castigue (PEREIRA, N. M., 1939, p. 151).

Mas ele também assinala:

> E eu vejo que muitos Lavradores no Brasil tratam tão mal de noite, que não só os fazem trabalhar de dia, senão ainda de noite, rotos, nus e sem sustento. Pois com que razão se queixa um homem destes, que assim obra, de que lhe fujam os escravos e morram, faltando-lhe ele com o necessário alimento para a vida? (PEREIRA, N. M., 1939, v. I, p. 158).

Mais que o castigo, porém, o tratamento justo seria o mais eficaz meio de prevenção quanto a eventuais rebeliões, embora o julgamento excessivamente brando seria tão condenável quanto o castigo injusto. Lemos, então:

> Não castigar os excessos que eles cometem seria culpa não leve, porém estes se hão de averiguar antes, para não castigar inocentes, e se hão de ouvir os delatados e, convencidos, castigar-se-ão com açoutes moderados ou com os causa de que os escravos os sirvam de boa vontade e que se alegrem de multiplicar servos e servas (PEREIRA, N. M., 1939, v. I, p. 93).

Também Benci (1977, p. 101) exprobra o comportamento dos senhores e os ameaça: "Colhei agora daqui quais serão os brados e clamores daqueles miseráveis escravos, que morreram sem Confissão, contra os senhores, que foram a ocasião de sua eterna morte." A vingança permitida aos escravos, con-

tudo, é situada no além-túmulo, sendo que, nesta vida, qualquer tentativa de rebelião é enfaticamente condenada.

Ele vê, ainda, o castigo do escravo como um dever e um direito e, afirmando ser a aplicação do castigo um dever do senhor, acentua:

> Porém, porque no castigo dos servos sucede haver muitas faltas, é necessário que saibam os senhores como e quando se hão de castigar, para que não pequem os mesmos senhores ou por defeito ou por excesso; pois qualquer destes extremos pode ser pecaminoso (BENCI, 1977, p. 125).

O castigo, portanto, "deve ser tão moderado e gizado pela razão que não passe os limites de castigo e chegue a ser sevícia ou crueldade" (BENCI, 1977, p. 154). Ele ainda ressalta em relação aos escravos: "Mas como eles ordinariamente são voluntários, rebeldes e viciosos, não é possível que saiam bem disciplinados sem a disciplina ou sem o castigo" (BENCI, 1977, p. 126). Por fim, conclui:

> Ouvindo enfim o escravo, e constando que realmente tem culpa, não há dúvida que faltaria gravemente o senhor à sua obrigação faltando-lhe com o castigo, e cometeria um pecado que nas balanças de Deus igualmente pesa, como se o castigasse sendo ele inocente (BENCI, 1977, p. 134).

O castigo, porém, deve ser aplicado de forma moderada: "Que o Senhor não se deixe levar da primeira vista do delito e do primeiro ímpeto da cólera. Os delitos à primeira vista são mais horrorosos, espantam mais e acendem mais a ira" (BENCI, 1977, p. 159). Ele ainda aconselha: "Tendes algum servo mau, malicioso e inclinado ao vício? Castigai-o; mas seja o castigo ou de açoites ou de ferros. Estes são os castigos próprios dos servos, e de que usaram sempre os senhores discretos e prudentes de todas as nações do mundo" (BENCI, 1977, p. 162). Agindo assim, conclui Benci (1977), o senhor terá um escravo enfim cordato:

> Haja açoites, haja correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com regra e moderação devida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos; porque as prisões e açoites, mais que qualquer outro gênero de castigo, lhes abatem o orgulho e quebram os brios (BENCI, 1977, p. 164).

A humildade como caminho para a salvação do escravo foi corroborada, finalmente, a partir do culto a santos que foram servos em vida e cumpriram de forma exemplar os seus deveres, sendo santificados por isto; pela sua transformação em paradigmas da humildade cristã. Estes seriam os santos que os escravos deveriam cultuar e com os quais deveriam se identificar.

Segundo Sarti (2007, p. 472), na Europa, "a partir de meados do século XVII, padres, pregadores e mestres paroquiais passaram a chamar a atenção dos serviçais para santos que passaram suas vidas como serviçais". Já Oliveira (2002, p. 226) pontua em relação aos cultos a Santo Elesbão e Santa Efigênia: "Desejava-se passar a ideia para os devotos daqueles santos de que embora eles não viessem diretamente daquela África descrita como pátria dos santos, era com ela que eles deveriam buscar identificação." Ele assinala: "A caracterização dos santos como pretos também se afinava com a perspectiva sociocultural assumida pela cor em Portugal e para a sociedade colonial brasileira, ou melhor, a cor designava lugar social" (OLIVEIRA, 2002, p. 229).

A cor e a atitude definiam, portanto, os santos a serem cultuados pelos escravos, mas havia também os santos a serem cultuados pelos senhores e, dentre estes, Santo Antonio tinha posição de destaque. Santo Antônio era convocado pelos senhores para ajudar a localizar um escravo fujão a partir de sua intercessão milagrosa, mas temos, por outro lado, a história de Joaquim Nagô, um escravo negro

cuja alma em Montes Claros, no norte de Minas Gerais, é evocada para resolver pequenos problemas domésticos, e em relação ao qual Câmara Cascudo (1984) escreveu:

> Joaquim Nagô confessou o delito, sendo condenado e executado na forca em 30 de maio de 1836, depois de a corda romper-se por duas vezes, apiedando a assistência. Contava pouco mais de vinte anos. Tempos depois um tropeiro agonizante, em Diamantina, confessara a autoria do crime para roubar. Joaquim Nagô passou à classe dos santos inocentes ou mártires da injustiça humana (CASCUDO, 1984, p. 409).

Aqui, temos um escravo sendo incorporado ao panteão popular, o que demonstra a complexidade dos vínculos entre o culto aos santos e a escravidão.

Igualmente, complexas, por fim, foram as relações sincréticas estabelecidas entre o cristianismo e os cultos religiosos provenientes da África e reelaborados pelos escravos na América Portuguesa. O estudo de tais relações foge ao escopo do presente texto, mas deve ser mencionado, ainda que de forma sumária, como a Igreja posicionou-se perante estes cultos e, de forma mais ampla, perante a religiosidade do escravo.

Foi um posicionamento que oscilou entre a repressão e a aceitação pragmática. A Inquisição, tanto em Portugal quanto na colônia, perseguiu os cultos e crenças provenientes da África por considerá-los demoníacos e por defini-los como formas de feitiçaria, mesmo quando se associavam a crenças e ritos cristãos ou eram expressos a partir de roupagens cristãs.

Houve, ainda, uma demonização deliberada de entidades vinculadas ao panteão africano. Assim, se em algumas aldeias africanas Exu era um menino parecido com o saci brasileiro em seu comportamento, “no Brasil, os jesuítas, na sua tentativa de moldar o panteão de divindades africanas à maniqueísta configuração católica, demonizaram a entidade africana, identificando-a ao diabo” (ANASTASIA, 2002, p. 383).

Por outro lado, a existência de festas religiosas feitas com a participação dos escravos ou celebradas por estes, mesmo quando incorporavam elementos alheios à doutrina cristã, desde que devidamente camuflados pela capa de uma aparente ortodoxia, representaram, aos olhos da Igreja, a aceitação da fé cristã por parte dos escravos, o que fez a instituição tolerar determinados desvios e sincretismos. Com isto, a atitude da Igreja caracterizou-se pela ambiguidade, mas a própria existência desta ambiguidade foi fundamental para a criação de um espaço de convivência no interior da instituição capaz de abrigar os escravos.

Os cultos africanos eram associados, por fim, à existência de uma espécie de desordem amorosa, o que Silva (1994, p. 237) salienta: “Quanto aos representantes da Igreja, sobretudo os comissários e familiares do Santo Ofício, encaravam as danças africanas como demonstrações de uma sexualidade desenfreada.” Por outro lado, Algranti (1993) observa a maneira como escravas, negras, índias e prostitutas eram vistas no período colonial:

> Não eram desonradas e talvez não fossem sequer “pecadoras”, pois até os representantes da Igreja as viam com certa complacência, uma vez que prestavam um serviço à comunidade, garantindo aos homens um espaço para o exercício de sua sexualidade sem que transgredissem os códigos morais impostos às “honradas” (ALGRANTI, 1993, p. 123).

Tal desordem, portanto, não deixava de fazer parte da ordem, o que demonstra como o discurso da Igreja sobre a escravidão e o escravo sabia ser ambíguo quando necessário.

CAPÍTULO 3

◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇◇

O BATISMO, A POSSE E A ABOLIÇÃO

OS SENTIDOS DO BATISMO

A obrigatoriedade de os infiéis serem batizados em Portugal, no século XV, era limitada a casos específicos, não se constituindo em norma universal, como Ribas exemplifica em relação aos muçulmanos de origem africana que viviam no país:

> Do ponto de vista institucional, a obrigatoriedade do batismo era essencial, desde 1496-97, somente para os forros, embora um número crescente de escravos de origem muçulmana buscasse a conversão, passando a integrar a comunidade do reino. Mas podiam, nesse caso, passar largo tempo como muçulmanos, apesar da desorganização progressiva das instituições religiosas islâmicas em Portugal depois de 1497 (RIBAS, 2009, p. 88).

Mas quando os portugueses passaram a se dedicar ao tráfico de escravos em terras africanas, o batismo dos que seriam transportados tornou-se um ritual obrigatório, ainda que vazio de significado em termos efetivos de conversão, repetindo, aliás, o mesmo ritual mecânico e desprovido de valor religioso ao qual os espanhóis submetiam os indígenas. Tal obrigatoriedade, afinal, mesmo tornando-se universal em terras africanas colonizadas pelos portugueses, tinha como fundamento a aplicação de um rito sumário, comumente doloroso por exigir a imposição de marcas físicas sobre os africanos a serem convertidos, fazendo parte de uma espécie de burocracia ritual que pouca ou nenhuma possibilidade de conversão efetiva deixava às suas infelizes vítimas.

Desta forma, em 1621, Torres Bollo, provincial do Paraguai e do Chile, recebeu uma carta do padre Gerônimo Vogado, reitor do Colégio de Luanda, afirmando que, dada a ignorância em matéria de fé dos escravos embarcados, estes deveriam ser novamente batizados *sub conditione*. Tal carta representa o reconhecimento, por parte de um importante membro do clero africano, da ineficácia do batismo ministrado a estes escravos.

A imposição física da marca do batismo é assinalada por Pierson (1945):

> Era exigido por lei que os negros novos fossem batizados na religião cristã, sob pena de passarem ao Estado. Os que vinham de Angola eram batizados em grupos, antes de deixar suas praias nativas. A marca da coroa real em seu peito significava que tinham passado por esta cerimônia e que o tributo pago ao rei tinha sido pago (PIERSON, 1945, p. 151).

Conrad (1985) também salienta:

> Mesmo o batismo, cerimônia que no início do século XIX era realizada por uma taxa de 300 réis por escravo, e por isso era às vezes negligenciada, foi com frequência uma experiência dolorida. De acordo com uma testemunha, normalmente os escravos eram batizados no porto de embarque, e ao mesmo tempo uma pequena cruz era gravada em cada lado do peito com um ferro quente (CONRAD, 1985, p. 51).

Em 1735, o governador de Cartagena se dirigiu ao Conselho das Índias para saber se deveria admitir como escravos certos negros que chegavam ao Congo transportados pela Companhia Inglesa, e que traziam no peito uma grande cruz gravada a fogo para indicar que eram cristãos e haviam sido batizados.

O batismo representou, ainda, uma fonte de renda adicional para o clero, que recebia uma taxa a ser paga por escravo a passar pelo processo obrigatório de batismo, o que transformava o ritual em um procedimento ao mesmo tempo comercial e religioso. E, em meio a tudo, isto, multiplicavam-se as incompreensões por parte de quem era apresentado à nova religião nesta balbúrdia:

> Entre os vários erros de interpretação que contaminavam a relação entre europeus e centro-africanos, talvez a mais significativa era a que envolvia o sacramento do batismo. Existem muitas provas de que para os centro-africanos o batismo equivalia ao ato de comer sal (SWEET, 2007, p. 229).

Os africanos reagiam, afinal, com os referenciais disponíveis perante um ritual que nada significava para eles e que ninguém demonstrava interesse real em explicar aos que a ele eram submetidos.

No momento da chegada ao novo território, por sua vez, as coisas não iam muito melhor. Taunay menciona uma descrição anônima da chegada, em 13 de junho de 1680, no Recife, de negros capturados em Palmares, na qual se lê:

> Quis o Governador que logo se batizassem, para que com a nova vida da graça começassem a lograr os novos benefícios da paz; e foi posto que os negros mesmo desejavam receber o batismo, foi necessário dirigir-se para mais oportuna ocasião; para que com maior cuidado se empenhassem no intento a que vinham e com maiores informações recebessem o Sacramento que procuravam (TAUNAY, 1946, p. 118).

Tal descrição pode ser lida pelo que de fato ela é: uma idealização da recepção da fé cristã pelos escravos. Mas representa, também, o sentido de iniciação do escravo a uma nova sociedade, embora tal iniciação, como realmente ocorreu, nem de longe guarde semelhança com o fervor religioso que a descrição registra.

Schwartz (2001, p. 267. grifo do autor) salienta: "O batismo dos escravos recém-chegados e ainda não aculturados (*escravos boçais de língua não sabida*) exigia instruções religiosas especiais para garantir que compreenderiam suas obrigações de membros da igreja." Mas o reconhecimento da ausência desta compreensão é expresso quando Carrato (1963, p. 30) acentua em relação ao catecismo para escravos estruturado a partir de perguntas e respostas presente nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*: "Constitui redundância quase inútil a ressalva expressa pelo redator de que não se lhe ofereceu outro meio mais pronto e mais proveitoso aos escravos que o de uma instrução acomodada à sua rudeza de entender e fatuidade de falar."

O escravo, no caso, é responsabilizado pelo caráter mecânico de um ritual desprovido de efetiva capacidade de conversão. Ao mesmo tempo, a conversão ocorria a partir da inserção deste escravo em uma sociedade cristã, com uma nova identidade sendo criada a partir do batismo.

Na América Espanhola, segundo Bernand (2001, p. 64), o batismo confere aos escravos uma identidade pessoal que se reduz, nos primeiros tempos, a um nome cristão seguido do qualificativo "Negro", que funciona como um patronímico, como, por exemplo, Juan Negro. Na América Espanhola, mecanismos diversos de construção identitária também foram postos em prática.

Havia uma legislação, contudo, que obrigava os senhores de escravos a batizá-los até um determinado período, sob pena de incorrerem na perda legal deles. No caso das Ordenações Manoelinas, os proprietários de escravos da Guiné deveriam batizar os seus escravos até seis meses depois de adquiri-los, ou os perderiam caso assim não procedessem. Lemos, posteriormente, nas *Ordenações Filipinas* (LARA, 1999, p. 308): "Mandamos que qualquer pessoa, de qualquer estado e condição que seja que escravos de

Guiné tiver, os faça batizar e fazer cristãos, do dia que a seu poder vierem até seis meses, sob pena de os perder para quem os demandar."

O registro de batismo, por fim, tanto para escravos quanto para libertos ou homens livres, transformava-se em documento de posse indispensável, o que Silva (2005) destaca:

> A política estatal de contagem populacional fez dos registros paroquiais censos populacionais. Além disso, seria requerido ao indivíduo, na fase adulta, a apresentação de seu registro de batismo, caso ele quisesse concorrer a cargos públicos, ser ordenado religioso e contratar matrimonio (SILVA, 2005, p. 34).

A exigência de os senhores batizarem os seus escravos tornou-se problemática, contudo, devido às altas taxas exigidas pelo clero para que fossem ministrados tanto o batismo quanto os demais sacramentos, repetindo a dinâmica de comercialização destes sacramentos já presente, aliás, no momento de partida destes escravos da África. Mesmo a confissão a ser feita pelos escravos tornava-se onerosa para os senhores devido às taxas cobradas, o que fez com que estes se descurassem da vida religiosa de seus escravos, gerando reclamações tanto por parte da Coroa quanto por parte do clero.

Faria (1998) salienta a respeito do período colonial:

> Principalmente entre escravos, a administração dos últimos sacramentos com frequência não ocorria. Descrevia-se o motivo nos registros, quase sempre alegando que "não foram pedidos". Desprezavam-se, assim, sacramentos católicos, mas somente num momento muito importante para quase todas as religiões – a morte (FARIA, 1998, p. 305).

As próprias autoridades coloniais constatavam e lastimavam a ausência da aplicação dos sacramentos aos escravos. Pena (2008) assinala:

> Em setembro de 1719, o governador das Minas remeteu carta aos vigários das varas de Minas, informando que o rei se achava "lastimado", pois fora informado, pelos próprios escravos, que nas Minas "morrer sem batismo, ou por incúria dos pastores espirituais, ou por falta destes os não instruírem e catequizarem nos mistérios de nossa sagrada Fé para receberem aquele sacro mandamento" (PENA, 2008, p. 297).

Já os senhores responsabilizavam os próprios escravos pelo abandono a que eram relegados neste terreno; fato que Reis (2008) destaca:

> Os senhores, entretanto, a despeito da punição régia sobre quem não cumprisse a obrigatoriedade de batizar seus cativos, argumentavam de forma preconceituosa e para evitarem despesas, que estes eram muito ignorantes e incivilizados para receberem a comunhão e a nova fé (REIS, 2008, p. 139).

Mesmo o registro dos batismos efetuados – e não apenas no que diz respeito aos escravos – não era feito de forma sistemática. Segundo Libby e Frank (2005, p. 225), no período colonial, párocos eram responsáveis nominalmente pela manutenção de registros de casamento, de batismo e de óbitos, mas como algumas paróquias tinham população relativamente numerosa e muitas eram bastante extensas, eles frequentemente delegavam tais registros aos seus numerosos assistentes, o que tornava necessária uma reflexão sobre a natureza e qualidade dos registros batismais como fontes.

A obrigação de batizar os escravos era, portanto, parte essencial do discurso católico sobre a escravidão, mas ilustra de forma exemplar, contudo, as deficiências e incoerências deste discurso, bem como a distância que o separou da realidade colonial, na qual os interesses econômicos dos senhores preva-

leciam em toda a linha sobre as necessidades de conversão e evangelização que, em termos discursivos, justificariam a existência do tráfico de escravos.

Mas, por outro lado, em que pese a insuficiência concreta de sua aplicação, o batismo manteve uma importância, pelo menos discursiva, em relação à qual até mesmo um viajante, como Rugendas (1949, v. I, p. 171), acentuava:

> O que quer que se alegue contra esse gênero de cristianismo, e por mais insuficiente que seja o batismo conferido em semelhantes circunstâncias, é certo que sempre se verifica uma relação direta entre a observância conscienciosa dos preceitos da Igreja Católica e a boa conduta dos escravos, seu valor moral e a humanidade dos senhores (RUGENDAS, 1949, v. I, p. 171).

E, em que pese os obstáculos materiais e financeiros que desestimulavam o batismo dos escravos, não era apenas o caráter obrigatório do sacramento, nem as penas a serem aplicadas aos senhores que descuidavam desta obrigação que levavam os senhores a efetuar o batismo deles.

Furtado (2001) coloca, por exemplo:

> Proprietária de enorme plantel, Chica da Silva procurou garantir que eles tivessem acesso a todos os sacramentos cristãos. São inúmeros os registros de batismos, óbitos e enterros de seus escravos, nos livros depositados no arquivo eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina (FURTADO, 2001, p. 104).

Mas este esteve longe de ser um caso isolado. Havia a observância da fé católica que, bem ou mal, era a fé de todos. Havia ainda a preocupação de integrar simbolicamente os escravos ao universo cristão no qual haveriam de viver, o que apenas poderia ocorrer a partir do batismo. Tratava-se, afinal, de um mecanismo de socialização de importância crucial, a partir do qual se formou uma ampla rede de compadrio que desempenhou, igualmente, uma importância fundamental na relação entre senhores e escravos e entre escravos e escravos.

O compadrio permitia que os filhos dos escravos fossem integrados a uma rede de socialização e proteção social que abrangia outros escravos, pessoas livres em geral, senhores e membros do clero, com o padrinho podendo ser escolhido entre todos estes estratos da sociedade. Com isto, o cotidiano do adulto era estruturado a partir do batismo que lhe fora conferido quando criança, a partir da criação de uma rede de vínculos sociais que lhe oferecia formas de solidariedade com as quais ele poderia contar. O batismo, assim, ganhava uma importância social que ia muito além de seu sentido especificamente religioso, embora tivesse neste sentido o seu fundamento.

Como os escravos chegavam já adultos da África, o batismo de adultos era comum entre eles:

> O batismo de escravos era comum no caso de escravos recém-chegados. Os oriundos da África centro-ocidental (região do Congo e de Angola) já haviam sido, nos portos de origem, batizados, mas o mesmo não acontecia com os provenientes de outros portos africanos, principalmente os da Costa da Mina. As relações de compadrio, neste caso, não apresentavam a mesma importância do batismo de crianças (FARIA, 2002, p. 127).

Segundo Klein e Luna (2010, p. 219), o batismo de escravos adultos foi uma ocorrência comum em todas as paróquias brasileiras, sendo que, dos 4.775 batismos de escravos realizados entre 1751 e 1760, na paróquia da Candelária, no Rio de Janeiro, 26% envolveram adultos.

Mas era essencialmente a partir do batismo das crianças que a rede de socialização gerada a partir do compadrio era estabelecida, com tal processo podendo ser analisado a partir de quatro ângulos: o

relacionamento entre escravos e clero, entre escravos e a sociedade, entre escravos e senhores e entre escravos e escravos.

A Igreja criava normas para o ato do batismo, estruturadas, por exemplo, a partir da definição de faixas etárias mínimas:

> Para a Igreja, a idade da razão de todo cristão situa-se aos 7 anos de idade, quando a mesma adquire foro de adulta. No direito civil, o Código Filipino, mantido em vigor durante todo o século XIX, fixava a maioridade aos 12 anos para as meninas e aos 14 para os meninos. A Igreja, ao elaborar as normas de funcionamento do sacramento do batismo, através das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, reconhece as idades determinantes pelo Código Filipino para os escravos apadrinharem os seus (SILVA, 2005, p. 23).

Membros do clero eram frequentemente requisitados como padrinhos pelos escravos, o que Brugger (2007, p. 330) exemplifica em relação a São João del Rei no início do século XIX: "O recordista em número de afilhados foi o padre Antônio Gonçalves Siqueira, natural de São João del Rey, que apadrinhou nada menos que 188 pessoas: 91 eram filhos de mães cativas, 51, de libertas, 36, de livres e 10 eram escravos adultos."

O batismo permitia, ainda, estabelecer relações que iam além do âmbito social no qual os escravos viviam e passavam a abranger a sociedade como um todo. Com isto, o escravo conseguia estabelecer vínculos com o meio social mais abrangente, criando padrões de convivência e solidariedade que ultrapassavam o *status* social que era o seu, sem necessariamente negá-lo. Alguns exemplos podem ser dados neste sentido.

Sobre o sertão baiano, no século XIX, Pires (2003) coloca:

> As relações internas entre escravos e demais segmentos pobres se fizeram sentir no âmbito do compadrio e apadrinhamento, nas cerimônias de batismos e casamentos. Nos processos-crimes e nos registros de batismos e casamentos foi possível verificar que as relações de vizinhança dos escravos no sertão com os demais segmentos da sociedade local foram não somente regulares, mas intensas (PIRES, 2003, p. 72).

Igualmente, estudando as relações de compadrio estabelecidas em Mambucaia, no litoral fluminense, no século XIX, Vasconcellos (2002) assinala:

> No caso das crianças, com as ressalvas de algumas interferências senhoriais no que dizia respeito à data da cerimônia, vista em caso de batismos coletivos, as escolhas deveriam vir de seus pais. Eles buscavam com os laços de compadrio a ampliação das famílias, envolvendo cativos da mesma propriedade e de outras, além de forros e livres (VASCONCELLOS, 2002, p. 176).

Por fim, estudando as relações de batismo e compadrio em uma localidade mineira no século XIX, Freire (2005) afirma:

> O estudo da dita freguesia nos faz pensar que os escravos obtiveram sucesso tanto na criação de relações de compadrio e, consequentemente, nas relações de solidariedade horizontais (dentro de seu próprio grupo), quanto no estabelecimento de relações verticais (grupo de *status* superior ao seu). Desta forma, aqueles cativos possuíram relações privilegiadas tanto entre a comunidade escrava quanto dos livres (FREIRE, 2005, p. 288).

Também os senhores eram escolhidos como padrinhos de crianças escravas, o que, evidentemente, não anulava a assimetria de posições existentes, mas criava vínculos de interação que perpassavam as relações de mando e ajudavam, pelo menos teoricamente, a torná-las mais complexas e ambíguas. O compadrio, afinal, gerava identidades e afinidades onde, teoricamente, deveria haver apenas a assimetria entre o senhor e o escravo, em um contexto histórico no qual relações de convivência, com frequência, eram herdadas de uma geração para outra. Desta forma, o batismo era a consagração religiosa de todo um processo de interação social, amoldando-se a ele com facilidade.

No que diz respeito à relação entre o vínculo do apadrinhamento e o vínculo entre o senhor e o escravo, Gudeman e Schwartz (1988, p. 42) destacam: "As duas instituições dificilmente poderiam ser mais opostas. Como um acontecimento no ciclo de vida do indivíduo, o batismo representa associação à Igreja e igualdade como cristão e como pessoa em relação ao outro." E assinalam: "A escravidão e o compadrio constituíam dois idiomas ou conjunto de relações através dos quais ordenavam-se vidas abrigando significados diversos e até mesmo opostos" (GUDEMAN; SCHWARTZ 1988, p. 58).

Não se trata, é claro, de pensar a relação entre senhores e escravos como algo que formava uma grande família, ou coisa parecida. Eram, afinal, relações de dominação e relações que, com frequência, podiam ser exercidas a partir de uma violência mais ou menos ampla. Mas os vínculos de compadrio entre senhor e escravo, da forma como se estruturavam, ajudam a ressaltar a importância de compreendermos tais relações para além da pura e simples coerção e violência.

Também os escravos tinham o direito de transformarem-se em padrinhos de outros escravos e também entre os escravos os vínculos de compadrio eram estabelecidos. Assim, estudando dados referentes à Santiago do Iguape, freguesia do Recôncavo da Bahia, em 1835, Schwartz (2001) acentua:

> A maioria dos escravos era batizada por outros escravos. Mais de 80 por cento dos padrinhos e de 60 por cento das madrinhas também eram escravos. Ademais, parece que havia uma forte preferência étnica entre os iorubás de escolher padrinhos do mesmo grupo, em menor grau escravos nascidos no Brasil, porém raramente de outras nações africanas (SCHWARTZ, 2001, p. 289).

O compadrio entre escravos permite ver o outro lado do processo. Se os vínculos de compadrio exógenos, ou seja, entre os escravos e os homens livres, permitiam aos primeiros a criação de uma rede de sociabilidades que extravasasse a esfera social na qual viviam, os vínculos de compadrio endógenos permitiam que fortalecessem a rede de solidariedade interna e alheia ao mundo social de fora, o que, aliás, chegou a ser visto como uma ameaça por quem exercia a dominação sobre eles. Botelho (2004) ressalta como esta ameaça chegou a ser definida como tal:

> Desejando o *sossego comum*, recomendava D. Pedro de Almeida que se evitasse, também, nos casamentos, o apadrinhamento de escravos por outros cativos. Como estabelecia laços de proteção e solidariedade entre padrinhos, afilhados e suas famílias, o compadrio não deveria ser fomentado entre escravos (BOTELHO, 2004, p. 262).

É importante, por fim, pensar o batismo como parte de um processo mais amplo de conversão ao cristianismo. Tal conversão deveria se dar não apenas a partir de um ritual vazio de significado para quem estava sendo batizado – como frequentemente ocorria –, mas a partir da internalização de valores cristãos; internalização que deveria ter como objetivo a formatação de um escravo dócil e obediente ao seu senhor: um escravo que seguisse os valores cristãos de humildade e obediência.

A evangelização deveria criar, em síntese, o que, para o senhor, seria o escravo ideal. É por isto, por exemplo, que, após enaltecer o processo de evangelização a que os escravos eram submetidos, Costa (1821) acentua:

> À vista disto, em que distância estão já os Africanos transplantados ao Brasil da barbaridade em que vivem na África? Louvemos pois muito, embora o zelo dos amigos da humanidade, que abrasados no fogo dela, tem advogado esta causa tão energicamente, mas eles nos perdoem se dissermos que tem visto os males do cativeiro dos Africanos na América por vidros de engrossar, e se sustentamos que a introdução deles deve ainda durar algum tempo entre nós por amor da causa pública (COSTA, 1821, p. 13).

Já Stols (2008, p. 245) destaca a presença do africano na pintura e na escultura flamenga: "A figura do camarista negro encarnava o ideal protestante do batismo do adulto consciente e a sua aplicação a um africano mediante um preparo em bom conhecimento dos textos da Sagrada Escritura." Esta, entretanto, foi uma figura – o convertido letrado e consciente perante a fé por ele adotada – que permaneceu inteiramente ausente da mentalidade e do processo histórico que estruturou a conversão do africano no Brasil.

A conversão tornou indispensável a destruição das identidades africanas que eram trazidas para a América Portuguesa e o clero entregou-se a este trabalho, o que tornava necessária, porém, a criação de novas identidades, que deveriam ser formadas a partir da conversão à fé cristã. Tal processo efetivamente ocorreu, com todo um processo de construção identitária sendo levado adiante pelos escravos, tendo como fundamento a adoção da nova fé.

Mas os escravos não se situaram passivamente, por seu turno, perante o processo de conversão que lhes fora imposto. Criaram, pelo contrário, mecanismos de resistência sobre os quais Del Priore e Venâncio (2004) comentam:

> Outras formas de resistência religiosa podiam manipular os próprios elementos do catolicismo. Uma delas consistiu no recurso à *blasfêmia*. Esse "desvio", perseguido pela Inquisição, consistia em negar a existência dos santos ou tratá-los jocosamente, como era frequente ocorrer em blasfêmias envolvendo a virgindade de Nossa Senhora. Ora, para os escravos, a prisão por blasfêmia significava apenas uma mudança de senhor (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004, p. 91. grifo dos autores).

E mesmo o processo de conversão foi ambíguo. Foi inegavelmente bem-sucedido, com a fé cristã sendo aceita e incorporada em maior ou menor grau pela massa de escravos que se formou em terras coloniais. Por outro lado, tal aceitação manteve uma certa exterioridade e foi incapaz de eliminar por completo as sobrevivências de cultos e ritos provenientes da África. Nem os senhores, com frequência, manifestaram interesse em ir além desta camada exterior e meramente ritual de conversão.

Já na África, as barreiras linguísticas atuaram, pelo menos no início do processo, como entrave a uma conversão que fosse além do sentido apenas ritual do batismo. Tornou-se necessária, então, a criação, de uma forma ou de outra, de meios que superassem tal incomunicabilidade. Mencionando as *Constituições Primeiras*, Scarano (1975) escreveu sobre a cerimônia de batismo dos escravos:

> Os batismos dos recém-chegados só poderiam realizar-se quando eles conhecessem a língua, ou pudessem entender-se por meio de intérpretes. As perguntas eram simplificadas, vazadas em linguagem quase infantil: "Botas fora de tua alma todos os teus pecados? Queres ser filho de Deus?" E outras do mesmo teor (SCARANO, 1975, p. 60).

O cotidiano dos escravos nas propriedades rurais era, por sua vez, marcado pela presença de rituais católicos:

> Nos engenhos de gente mais devota, à hora em que um apito longo de vapor ou um toque de sino dava o sinal para os escravos largarem o trabalho, – como se fossem um só, diziam os negros todos, os mais velhos persignando-se: "Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo" (FREYRE, 1941, p. 144).

Mas havia, por outro lado, a adoção de um ritual apenas exteriorizado. Almada (1984) assinala em relação ao Espírito Santo no século XIX:

> Na maioria das fazendas os escravos reuniam-se para as preces, aos domingos de dias santos, à hora das vésperas. Rezava-se igualmente nos dias da semana, ao sair e voltar dos trabalhos no campo. Essas preces, geralmente deturpadas, transformam-se em palavras sem nenhum sentido. De fato, o contato interior do escravo com a doutrina cristã não era considerado importante (ALMADA, 1984, p. 140).

Trata-se, em síntese, de aspectos diferentes de um processo de conversão no qual a fé genuína misturou-se com a manipulação deliberada de signos religiosos, sendo muitas vezes difícil separar uma coisa da outra.

A REBELIÃO, O CASAMENTO E A LEI

No período colonial foram criados tribunais de inquisição em Lima, México e Cartagena, ao passo que a América Portuguesa continuou sob a jurisdição de Lisboa, não sendo criado, no território, nenhum destes tribunais. Ao mesmo tempo, havia a necessidade de organizar a vida religiosa para que, com isto, fossem criados mecanismos de legitimação da ordem escravista, o que, por sua vez, permitiria a manutenção do poder monárquico sobre a colônia. O controle religioso transformava-se, assim, em requisito para a repressão e, mais que isto, para a prevenção de rebeliões escravas, com o clero agindo de forma consciente e sistemática neste sentido.

Cardoso e Brignoli (1984) salientam em relação à América Espanhola:

> Em todas as colônias, a cristianização era vista como mais um meio de controle dos cativos. Para que fosse assim, era necessário que a instrução religiosa dos mesmos fosse expurgada de todo elemento que pudesse sugerir-lhes igualdade ou direitos; só se tinha de falar-lhes dos deveres, de humildade, de docilidade, de sanções terríveis no outro mundo se faltassem a suas "obrigações" (BRIGNOLI, 1984, p. 112).

Mas também nas capitanias que formavam a América Portuguesa, a religiosidade dos escravos e o discurso religioso foram instrumentalizados com o objetivo de manter os padrões de dominação escravista. Segundo Souza (1999, p. 127), em Minas Gerais, "a religião institucionalizada espantava lembranças de rebeldia: os terrenos contíguos ao quilombo do Ambrósio foram doados a Nossa Senhora da Conceição para servirem de patrimônio à sua capela."

Mas a Igreja, por outro lado, mantinha, quando necessário, relações ambíguas perante os quilombos. Ela poderia atuar no sentido de evitar que estes se formassem ou de tentar dissolvê-los, enviando

mensageiros para tentar convencer os quilombolas a voltar para as propriedades rurais das quais eram provenientes. Mas poderia, também, simplesmente ignorar a existência de quilombos ao redor de suas próprias propriedades, ou mesmo o contato que os seus escravos faziam com estes quilombolas, desde que tais contatos, evidentemente, não degenerassem em fugas e rebeliões por parte dos quais a Igreja era proprietária.

A religião era utilizada para exorcizar lembranças de rebeliões escravas, mas era utilizada de forma mais efetiva e mais cotidiana para evitar que estas rebeliões ocorressem, com a confissão dos escravos sendo considerada um meio altamente eficaz neste sentido. Não se tratava, no caso, de quebrar o segredo da confissão, mas de utilizá-la para incutir, no escravo, a necessidade de manter-se docilmente preso à sua condição.

Costa (1969, p. 150) escreveu a respeito do período colonial: "Dizia-se nessa época que a confissão era o melhor antídoto para as insurreições". Stein (1990, p. 174) exemplifica: "Padre Caetano da Fonseca aconselhava que 'a confissão é o antídoto das insurreições escravas', que o confessor devia ensinar ao escravo a ver no senhor um pai, devendo-lhe, portanto, 'amor, respeito e obediência'". Mais que um rito religioso, a confissão transformava-se, com isto, em meio a ser utilizado para a manutenção dos padrões vigentes de dominação.

A própria Igreja, afinal, como grande proprietária de escravos que era, seria prejudicada por qualquer quebra destes padrões, o que não significa, contudo, que o relacionamento entre a instituição e os senhores de escravos fosse necessariamente harmonioso. Tanto a Igreja quanto estes senhores compartilhavam dos mesmos interesses e da mesma mentalidade escravista, mas tensões envolvendo a instituição e os proprietários rurais ocorreram enquanto durou a escravidão, embora houvesse um consenso envolvendo todos no que diz respeito à manutenção do sistema.

> Por manterem unidades produtivas assentadas na reprodução vegetativa do trabalho escravo ou até mesmo por investirem na reprodução vegetativa dos cativos, como no caso dos carmelitas e beneditinos, alguns representantes das ordens primeiras limitaram-se a condenar, nos senhores, a negligência em relação à observação das práticas religiosas e a aplicação de castigos excessivos, isentando-os, porém, de qualquer proselitismo a favor de uma ativa política de manumissões (GONÇALVES , 2011, p. 49).

Havia uma identidade de interesses que impedia que rixas mais sérias eclodissem e que críticas mais incisivas fossem feitas. A igreja, afinal, vivia em simbiose com os senhores de escravos, e a figura do capelão, presente nos engenhos, expressa tal simbiose de forma exemplar.

Ser capelão era um bom negócio. Segundo Southey (1949, v. I, p. 270), era mais lucrativo ser capelão "dalgum engenho de açúcar, com bons sessenta mil reis e cama e mesa que fazer o serviço regular, recebendo os cônegos escassos trinta mil reis por ano, trinta e cinco os dignitários e quarenta o deão".

Era o capelão e não o pároco, normalmente distante tanto em termos geográficos quanto espirituais, o representante da igreja presente no cotidiano do engenho. Ele era ao mesmo tempo um sacerdote, ou seja, membro de uma instituição autônoma em relação aos interesses do senhor de engenho, e um funcionário do engenho encarregado de zelar pela vida espiritual dos que ali viviam, mas encarregado, também, de zelar pelos interesses do proprietário. Ele era pago para isto e por zelar pelos interesses do proprietário, leia-se manter os escravos sob controle.

Tal situação, presente em todo o período colonial, manteve-se ao longo do período imperial. Desta forma, escrevendo em meados do século XIX sobre os padres que celebram missas em fazendas, Ribeyrolles (1941) indaga:

> Que pregam aos escravos esses pastores d'almas? A obediência absoluta, a humildade, o trabalho, a resignação. Alguns vão a ponto de dizer que os negros são filhos de Cam – filhos do maldito – e que para a sua raça condenada não há reabilitação possível. Dupla excomunhão: a de Adão e a do filho de Noé, a da alma e a da pele (RIBEYROLLES, 1941, v. II, p. 35).

As principais tensões registradas entre a Igreja e os proprietários de escravos tiveram relação com o tratamento concedido por estes aos escravos, uma vez que a posse deles em momento algum foi contestada pela instituição. E mesmo a crítica a este tratamento não incidiu tanto sobre as necessidades materiais dos escravizados, mas, principalmente, sobre as suas necessidades espirituais, que não estariam sendo satisfeitas. Os senhores, em síntese, são acusados de não permitir que eles exercessem de forma adequada os rituais cristãos.

Fraginals (1988) pontua em relação a Cuba:

> Não há dúvida de que numa etapa inicial e distante da vida açucareira cubana cumpriu-se parcialmente os princípios doutrinários da Igreja. As pequenas células produtoras, anteriores ao grande desenvolvimento, mantiveram um clima de convivência que permitiu um ensino cristão mínimo, normal numa etapa histórica em que os engenhos tinham santos padroeiros e os produtores acreditavam em Deus (FRAGINALS, 1988, v. I, p. 143).

Mas o autor também aponta:

> No fim do século XVIII, os produtores de açúcar abandonaram, em seus engenhos, toda prática religiosa, exceto as cerimônias anuais, que serviam de disfarce moral mínimo. Mas acabariam compreendendo seu erro. A religião roubava algumas horas semanais à produção, mas também podia ser um freio à rebelião negra (FRAGINALS, 1988, v. I, p. 146).

No caso da América Portuguesa, repetiu-se a mesma dinâmica baseada no contraste entre o interesse em aproveitar ao máximo o tempo de trabalho do escravo e a constatação da importância da religião como mecanismo de controle social. Mas o que terminou prevalecendo, na maioria dos casos, foi o aproveitamento do tempo do escravo com fins produtivos, em que pese toda a pressão feita pela Igreja com o objetivo de obrigar o senhor a conceder os sacramentos a ele, fazê-lo assistir à missa e ter o domingo livre para a prática de cultos religiosos.

As *Constituições Primeiras* determinavam, por exemplo, que os senhores mandassem rezar missa pela alma de cada escravo que viesse a falecer, sendo missa de corpo presente quando o escravo tivesse acima de quatorze anos. Em carta enviada por Assumar ao rei em 1719, lemos:

> Guardar aos domingos sem distinção de pessoa e a da Igreja que quer se guardem os dias festivos, mas tão pelo contrário, fazem muitos que abusando da humildade e sujeição de seus escravos lhes impõem preceitos contra a mesma lei de Deus (ASSUMAR, 1719 apud PENA, 2008, p. 304).

Ao mesmo tempo, a concessão deste tempo livre era objeto de negociações; fato salientado por Sweet (2007, p. 236): "Por volta de meados do século XVII, muitos senhores permitiam aos seus escravos

ter os domingos livres, mas, em troca, os escravos eram responsáveis pela sua própria alimentação e vestuário".

Se a Igreja se preocupava com a esfera espiritual, os sofrimentos terrenos dos escravos faziam parte de sua sina, sendo eles redimidos no além caso não se rebelassem, e pouco entravam na esfera de atuação da Igreja; não eram, em síntese, assunto que preocupasse a instituição. Mesmo a Inquisição não incluiu tal tema entre aqueles que seriam de sua alçada, o que Mott (1988) exemplifica a partir das denúncias de desvios feitos à Inquisição:

> Apesar de o denunciante José Ferreira Vivas dizer que denunciava por ordenar assim os Editais do Santo Ofício, lidos em todas as igrejas e capelas no primeiro domingo da Quaresma (como hoje fazem com o início da Campanha da Fraternidade), nada encontramos nas dezenas de "desvios" descritos pela Inquisição nos referidos editais que obrigassem os cristãos a denunciar aos comissários do Santo Ofício os maus-tratos dos senhores a seus escravos (MOTT, 1988, p. 21).

As punições, afinal – quando as havia ou quando eram anunciadas – diziam respeito à desatenção quanto aos preceitos espirituais que deveriam normatizar o cotidiano dos escravos. Assim, segundo Schwartz (1985, p. 39), embora os jesuítas, ao visitarem os engenhos do Recôncavo Baiano, fossem recebidos com hospitalidade e com manifestações de piedade, eles faziam perguntas incômodas. Tais perguntas, contudo, ignoravam as condições materiais nas quais viviam os escravos. E Torres [19--?] cita como, em visita pastoral a Conceição do Mato Dentro, em junho de 1745, Dom Frei João da Cruz, bispo do Rio de Janeiro, menciona

> a instrução competente aos Párocos e Confessores, lhes advertimos que não devem absolver a todo aquele Senhor de escravos que lhes não der tudo aquilo que for necessário para vestido e sustento para a sua vida ou um dia de semana que não seja Domingo, para nele os ditos escravos o ganharem (TORRES, [19--?], v. III, p. 636).

O bispo assinala ainda que

> falecendo alguma pessoa livre ou escrava, sem qualquer dos Sacramentos, por não darem parte a tempo, para se lhes poderem administrar, condenem em vinte 8[as] para a fábrica da Igreja aos culpados, que não as pagando os evitem dos exercícios Divinos e deem parte ao Ver. Dr. Vigário da Vara (TORRES, [19--?], v. III, p. 636).

Embora, no caso, as necessidades materiais fossem assinaladas, a ênfase recaía sobre as atividades religiosas.

Ao mesmo tempo, o clero oferecia aos seus escravos condições materiais diferenciadas e consideravelmente mais suaves que as existentes nas demais propriedades rurais geridas por leigos.

Sacerdotes sempre foram donos de escravos e não vacilavam em puni-los quando achavam necessário. Resende (1944) descreve desta forma a relação de um cônego residente em Campanha, no sul de Minas Gerais, em meados do século XIX, com seus escravos:

> O cônego, pode-se dizer que não lhes perdoava uma só falta; mas também pode-se dizer que nunca os castigou com raiva e menos ainda com crueldade, porque se o castigo era certo e algumas vezes mesmo rigoroso, ele, entretanto, nunca tinha pressa em aplicá-lo e nem sempre esse castigo era batendo (RESENDE, 1944, p. 318).

O comportamento deste sacerdote pode ser definido como uma espécie de espelho no qual se reflete o relacionamento dos demais sacerdotes com os seus escravos.

Tivemos, então, sacerdotes que individualmente possuíam escravos, e tivemos as propriedades rurais que pertenciam às diferentes ordens religiosas e que contavam com dezenas ou centenas de escravos. Em relação a estas propriedades, Koster (1942), escrevendo no início do século XIX, acentua:

> A diferença é notável entre os engenhos que pertencem aos conventos e os que são de posse de particulares que aí residem, e que têm um interesse direto em todos os menores aumentos e diminuições nos ganhos. As propriedades dos frades são trabalhadas quase exclusivamente pela escravaria nascida no local, e tudo decorre com regularidade tranquila (KOSTER, 1942, p. 311).

Koster (1942, p. 511) ainda assinala: "Nos canaviais pertencentes aos monges Beneditinos e aos frades carmelitas são onde o trabalho é dirigido com maior atenção e ritmo e, ao mesmo tempo, com o maior cuidado pelo conforto e bem-estar da escravaria."

Também Dias (1974) menciona a seguinte conclusão a que Southey chegara:

> Era de opinião que nas grandes lavouras do litoral, onde os proprietários não eram absenteístas, e nas propriedades da Igreja, a escravidão era sensivelmente amenizada; através de casamentos, procuravam os padres corrigir a promiscuidade advinda da falta de mulheres; batizavam, convertiam, aculturavam os escravos africanos (DIAS, 1974, p. 286).

Os escravos, nestas propriedades, tinham direito a um horário de trabalho mais flexível e menos exaustivo, fato que Fridman (1999) salienta em relação aos beneditinos cariocas:

> Desde o século XVIII, os escravos dos beneditinos possuíam pequenas roças e gado para seu sustento. De acordo com os ordenamentos, trabalhavam de segunda a sexta até as quinze horas, tendo livres os domingos e os dias santos. Os sábados eram dedicados às suas roças, sendo permitida a comercialização de seus excedentes, contanto que não exercessem o ofício para lucro (FRIDMAN, 1999, p. 133).

Assunção (2004) também assinala a existência de um tratamento diferenciado, ao escrever sobre os jesuítas:

> O tratamento que alguns padres dispensaram aos escravos sem dúvida não era comum na vida colonial. Nos registros de débito dos relatórios de prestação de contas, várias vezes são feitas menções aos gastos com a alimentação ou com o tratamento de doenças que se abatiam sobre a senzala (ASSUNÇÃO, 2004, p. 28).

Mas Assunção (2004) também destaca:

> O ambiente hostil dos engenhos, a relação de dominação estabelecida pelo sistema colonial, nas suas diversas esferas, e a utilização de mecanismos de punição como algo natural permitiram que os religiosos agissem de forma violenta no trato com a escravaria, comportamento justificado por muitos como necessários para garantia da produção (ASSUNÇÃO, 2004, p. 29).

A existência deste tratamento não impediu, efetivamente, que os padrões de violência inerentes às relações escravistas fossem mantidos nas propriedades rurais pertencentes ao clero, o que contraria, por exemplo, a descrição idílica feita por Willeke (1976), que escreveu em relação aos franciscanos:

> Os negros dos conventos consideravam-se antes servos dos santos do que escravos dos frades. Mas ainda que tenham trabalhado muito, não se lhes impunha o excesso de serviços a que alude o sínodo baiano, acusando muitos donos de engenho (WILLEKE, 1976, p. 360).

O que caracterizou a atitude do clero perante os seus escravos foi, ainda, o incentivo concedido à criação de núcleos familiares, o que gerou uma nova característica em relação às propriedades rurais geridas por sacerdotes, qual seja, o número considerável de mulheres e crianças escravas nelas existente.

Foi uma característica presente, por exemplo, nas fazendas geridas pelos beneditinos:

> Diferentemente, por exemplo, das fazendas cafeeiras do Vale do Paraíba fluminense, ainda em meados do século XIX, quando a proporção de cativos adultos, homens e africanos era altíssima, as fazendas beneditinas constituíam-se de – na sua grande maioria – escravos crioulos, equilíbrio entre homens e mulheres e um índice considerável de crianças cativas (GOMES, 2001/2002, p. 34).

O que Marquese (1999) ressalta:

> Ao contrário da maioria dos senhores brasileiros, os beneditinos estimulavam a constituição de famílias estáveis entre os cativos; articulada a essa política, vinha a adoção de um sistema de tarefas que facultava aos escravos o trabalho nos seus lotes ao término das fainas estipuladas pelos feitores, e o usufruto livre do produto dessas roças (MARQUESE, 1999, p. 134).

A defesa, por parte da Igreja, da criação e consolidação de vínculos familiares entre os escravos, transformou-se em um dos principais pontos de atrito entre a instituição e os senhores de escravos, que os viam essencialmente como uma propriedade destinada a render lucros. Sweet (2007, p. 58) coloca: "Na sua missão de 1619 ao recôncavo, os padres jesuítas testemunharam que 'por razões e inconveniências resultantes da arte do diabo', os proprietários recusavam ordenar o casamento dos seus escravos".

Não era, entretanto, a "arte do diabo" que levava os senhores a assim procederem e, sim, motivos bem mais prosaicos. Ao constituir família, os escravos criariam, necessariamente, vínculos amorosos que iriam servir de obstáculo à sua plena mercantilização, ao gerar situações que iriam limitar ou mesmo impedir a sua compra e venda, além de criar redes de interação social necessariamente alheias aos interesses do senhor.

Mas o papel da igreja – e papel do qual ela não poderia fugir, sob pena de renegar a sua própria missão – era este: moralizar as relações sociais estabelecidas pelos escravos, sendo que, na perspectiva cristã, tal moralização apenas poderia se dar a partir da criação de vínculos matrimoniais entre os escravos. Mas ao senhor, é bom repetir, pouco interessava esta moralização, mesmo que ele a aceitasse discursivamente.

Surgiu, portanto, um choque de mentalidades e propósitos entre a igreja e o senhor de escravos, embora tal choque deva ter sua dimensão nuançada, uma vez que, acima de divergências como esta, pairava a defesa consensual da existência da escravidão e o reconhecimento de sua necessidade. Afinal, se a igreja defendia a formação de famílias escravas, tais famílias não davam aos seus membros qualquer direito à liberdade, o que Schwartz (1988) acentua em relação às regulamentações eclesiásticas elaboradas pela Igreja na Bahia, em 1707:

> O código resultante, as *Constituições Primeiras*, publicado em Lisboa em 1719, continha um conjunto de regras concernentes ao casamento entre escravos. Por outro lado, tal código fortalecia o sistema escravista, pois estabelecia que o sacramento do matrimônio não implicava a liberdade para o cativo; ademais, as *Constituições* também facilitavam o casamento, no Brasil, daqueles escravos que haviam recebido esse sacramento na África, anteriormente à sua escravização (SCHWARTZ, 1988, p. 317).

Os membros das famílias que se formavam escravos eram, escravos permaneciam e, neste sentido, se o escravo era o chefe da família, o senhor era o chefe do escravo: permanecia, aos olhos da Igreja, portanto, como o verdadeiro *pater famílias*.

Já a posição do escravo em relação ao casamento cristão variava:

> Em relação à gente de cor também a atitude perante o casamento católico variava: para o negro africano, escravo, era uma forma de aculturação, muitas vezes menos desejada pelo senhor. Já em relação ao negro crioulo ou mulato, a decisão de casar podia resultar da sua própria iniciativa acompanhada contudo do consentimento do senhor no caso de ser escravo (SILVA, 1993, p. 56).

O casamento cristão facilitaria, ainda, aos olhos da Igreja, o processo de conversão. Gruzinski (2001, p. 100) salienta: "Desde fins dos anos 1520, a difusão maciça do casamento cristão pareceu o meio mais eficaz de se obter uma cristianização profunda e rápida da população indígena." E este mesmo postulado foi adotado pelo clero em relação aos negros na América Portuguesa.

Tivemos, então, por parte da instituição, o reconhecimento dos casamentos efetuados pelos cativos, tanto na colônia quanto na metrópole: "Reconhecidos pela Igreja Católica, os casamentos entre escravos e entre escravos e libertos constaram nos registros paroquiais de várias localidades portuguesas" (CALAINHO, 2008, p. 130). Por outro lado, Sweet (2007) assinala em relação ao período colonial:

> Em algumas paróquias, os padres responsáveis pelo batismo permitiam às mães africanas indicar os nomes dos pais de seus 'filhos naturais', mesmo nos casos em que os casais não se encontravam 'legalmente casados' (SWEET, 2007, p. 55).

Temos, no caso, o reconhecimento informal da validade de uniões consensuais entre os escravos, ou seja, uniões que não passavam pelo sacramento do matrimônio, para fins de batizado. Tal reconhecimento traz em si outro reconhecimento: a consolidação do casamento entre os escravos esbarra em barreiras que tornam necessário, por parte do clero, o reconhecimento de uma realidade contrária aos seus ideais, mas que é ampla o suficiente para não poder ser ignorada.

A preocupação com a difusão do casamento entre os escravos fez com que a igreja tomasse medidas tais como a descrita por Goldschmidt (1994):

> Preocupada em propagar o matrimônio por toda a cristandade, a justiça eclesiástica estendeu à escravaria um direito que civilmente só seria atribuído à população livre, o de escolher um cônjuge para casar e constituir família. Determinava que não caberia ao senhor obstar tais casamentos nem a subsequente vida conjugal, mesmo se o consorte pertencesse a outra propriedade ou fosse de outra condição. Entretanto, esclareceu que os escravos casados não ficariam desobrigados de seu jugo, uma vez que possuíam liberdade para o sacramento matrimonial e não a alforria (GOLDSCHMIDT, 1994, p. 147).

E lemos no artigo 36 das *Constituições Primeiras* (apud TORRES, 1968):

> E porque o mais notável abuso que pode haver nesta matéria é a publicidade com que os senhores de Engenho mandam lançar a moer aos Domingos e dias santos, mandamos a todos nossos súditos de qualquer qualidade que sejam, se abstenham de toda a obra servil per si ou por outrem, guardando inteiramente o preceito da Lei de Deus, que proíbe trabalhar nos tais dias (CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS apud TORRES, 1968, p. 80).

Já Titton (1973) acentua:

> Cerca de 40 cânones das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* tratam especialmente dos escravos. A maioria deles são cânones referentes especial e exclusivamente aos escravos; os demais, referentes a outras categorias de pessoas, mas mencionando também os escravos (TITTON, 1973, p. 287).

E assinala:

> O que à primeira vista chama a atenção de quem lê os cânones referentes aos escravos é que as *Constituições* não denunciam a escravatura como tal, nem mesmo questionam a respeito da sua legitimidade como instituição. Aceitam-na como normal, legítima, parte integrante da estrutura social do Brasil-Colônia (TITTON, 1973, p. 289)

E ainda afirma:

> No tocante à missa dominical, insistem muito as *Constituições* em que também os escravos devem assisti-la, denunciam a exploração destes por parte dos senhores inescrupulosos e estabelecem penas – todas pecuniárias – contra eles. Não insistem, porém, que a recepção da eucaristia faz parte integrante da celebração plena da celebração eucarística (TITTON, 1973, p. 299).

O fato de a instituição ter se preocupado em regulamentar o casamento entre os escravos e ter se preocupado em garantir a eles o acesso aos ritos e sacramentos católicos não pode nos induzir, contudo, à constatação da existência de uma legislação eclesiástica sistemática referente à escravidão, uma vez que tal legislação nunca existiu. Havia doutrinas que buscavam justificar a escravidão e normatizar as relações entre senhores e escravos, mas tais normas nunca foram sistematizadas a partir de um código de leis elaborado pelo clero, que nunca se dedicou a esta tarefa. Afinal, se as *Constituições Primeiras* foram o que de mais próximo deste código chegou a ser elaborado, seria um exagero defini-las como tal.

O principal espaço criado pela Igreja para que os escravos pudessem expressar a sua fé e organizar-se de forma ao mesmo tempo autônoma e institucional foram as irmandades, assim definidas por Medeiros (1993, p. 95): "A nível da devoção, a Igreja sacralizou essas diferenças raciais através das confrarias religiosas, que eram nada mais que agremiações de pessoas, tomando por base a cor da pele e pertencentes à mesma categoria socioeconômica."

E foi precisamente seu caráter ao mesmo tempo autônomo e institucional que gerou a ambiguidade que as caracterizou. As irmandades de negros, afinal, formavam um espaço existente no interior da Igreja e obediente às suas normas e à sua hierarquia, mas, por pertencerem especificamente aos negros, criavam um espaço de interação autônomo em relação ao mundo dos brancos, contando, inclusive, com os seus próprios templos.

As irmandades estiveram presentes também nas colônias espanholas, o que Genovese (1988, v. I, p. 283) salienta: "Por toda a América espanhola, as confrarias de negros funcionaram como mecanismos de controle político e ideológico, ao mesmo tempo em que facilitavam a aceitação dos negros pela sociedade dominada por brancos." Também nestas colônias, elas atuaram como mecanismos de controle perante os escravos. Assim, em Antígua, no século XVIII, segundo Gaspar (1985, p. 144), o sistema de controle que visava subordinar os escravos aos brancos fazia com que mesmo os funerais dos primeiros fossem regulados, sendo que o sepultamento, para estes, constituía um importante ritual.

As irmandades, de fato, tiveram como um de seus objetivos principais garantir aos seus membros um sepultamento visto como condigno por seus membros, ou seja, feito a partir das normas eclesiásticas. Moraes (1985) acentua em relação ao Rio de Janeiro:

> Estabelecido o convento de Santo Antônio pela piedade do governador Martim de Sá, Câmara e povo, principiaram os frades a enterrar os escravos nas fraldas do morro, no lugar onde hoje é o largo da Carioca, e está assentado o hospital dos Terceiros de S. Francisco, e como o lugar era pequeno, a requerimento dos frades, o conselho da câmara fez aos mesmos religiosos, em 1709, doação de 18 braças de chão, ao pé do outeiro, principiando pela ladeira, pela face da rua, com o fundo que achasse até ao alicerce e umbral da capela dos Terceiros, para o cemitério dos escravos (MORAES, 1985, p. 186).

Mas foi o sepultamento dos escravos que pertenciam às irmandades que, progressivamente, passou a ficar a cargo destas. Os membros das irmandades eram enterrados vestindo os seus hábitos, missas eram celebradas em sua homenagem, as despesas necessárias ao sepultamento eram cobertas pela irmandade. Todos os rituais que os senhores normalmente negligenciavam estavam, então, reservados ao falecido que, enquanto vivo, podia contar com a dignidade da morte enquanto rito de passagem, o que, na sociedade colonial, tinha uma importância extraordinária.

As irmandades desempenhavam, ainda, um papel no processo de evangelização do escravo. Papel este que era reconhecido tanto pela Igreja quanto pela Coroa:

> A instituição da irmandade era encarada pela Coroa como outro passo importante na evangelização dos cativos. Em 1576 o rei baixou um decreto ordenando que os dízimos cobrados dos africanos recém-convertidos fossem utilizados para as suas igrejas, as suas irmandades e os seus assuntos espirituais no Brasil pelo espaço de seis anos (MULVEY, 1994, p. 446).

Ao mesmo tempo, os escravos apropriaram-se das irmandades, transformando-as em meio a ser utilizado em sua luta cotidiana pela alforria. As irmandades nunca colocaram em questão o estatuto da escravidão – eram, afinal, instituições eclesiásticas, e a igreja jamais permitiria tal questionamento – mas permitiram a adoção de procedimentos assim descritos por Almeida (1939):

> A solidariedade racial que se desenvolveu desde cedo nas confrarias do Rosário e São Benedito proporcionou aos negros as cartas de alforria, além dos processos clandestinos de amouxar economias, durante a escolha do café, misturando grãos prestáveis a imprestáveis e procedendo às ocultas, a nova escolha para ir às vilas vender (ALMEIDA, 1939, p. 75).

A existência de irmandades negras gerou, por fim, um processo de competição entre estas e as irmandades brancas. Esta rivalidade nunca foi expressa em termos precisamente políticos e jamais extravasou para tentativas de rebelião efetiva por parte dos escravos, mas, sim, foi assinalada em termos rituais, com a hierarquia sendo expressa, por exemplo, nas procissões coloniais.

> As procissões festivas uniam as cores, é verdade, mas separando-as e hierarquizando-as, as confrarias de pretos abrindo a marcha, os 'homens bons' – a aristocracia branca – no fim, e, entre os dois grupos, como um traço de união entre os dois catolicismos, o clero (BASTIDE; FERNANDES, 1955, p. 178).

Mas Bastide (1971) também salienta em relação às irmandades brancas e negras do período colonial:

> A separação era tão radical que se acabou por dar a esses grupos os nomes de "igreja branca" e de "igreja negra". Essas, se insurgiam uma contra a outra, em perpétua discussão pelos direitos de precedência nas procissões e nos enterros, pelos itinerários dos cortejos, apelando aos tribunais eclesiásticos ou civis e a Roma (BASTIDE, 1971, v. I, p. 165).

As disputas rituais, neste contexto, ganhavam uma dimensão que ultrapassava em muito o mero debate sobre precedências em desfile, ganhando uma conotação ao mesmo tempo simbólica e sociopolítica; tão simbólica quanto sociopolítica. Era, afinal, a inserção do escravo na sociedade que, simbolicamente, estava em questão.

A POSSE DE ESCRAVOS

A Igreja, desde o período medieval, foi grande proprietária de servos e mesmo de escravos. Finley (1991, p. 134) menciona a "série de decisões papais e conciliares que, a partir do fim do século V restringiram e mesmo proibiram a manumissão de escravos que fossem propriedade da Igreja ou de clérigos".

Dobb (1983) menciona, ainda em relação ao período medieval, o que

> [...] ocorria nos mosteiros alemães e nas empresas colonizadoras da Igreja a leste do Elba, que reduziam o campesinato vênedo à servidão, ou até mesmo à escravidão, em suas prósperas terras anteriormente livres, e em geral mantinham um regime mais severo de servidão nas terras da Igreja do que o predominante nas propriedades leigas (DOBB, 1983, p. 30).

Mencionando o mosteiro de Celanova, na Galícia medieval, Cernadas (1997, p. 143) acentua como, desde sua fundação, ele se viu dotado de um bom número de servos, parte deles sendo destinada ao trabalho doméstico. Temos, portanto, situações que, longe de configurarem casos isolados, refletem uma dinâmica que foi generalizada no período medieval.

Portugal não poderia ser e não foi, evidentemente, exceção à regra. Ali, o tráfico de escravos oferecia mão de obra abundante, com os escravos sendo utilizados em trabalhos domésticos, mas, também, sendo propriedade de instituições religiosas. Ao contrário do que ocorreria na América Portuguesa, tais instituições não utilizavam seus escravos em atividades especificamente produtivas, destinando a eles o trabalho servil vinculado a atividades domésticas e a trabalhos braçais.

Também na Argentina – para tomar uma colônia espanhola como paralelo – o trabalho escravo foi igualmente utilizado pela Igreja. Segundo Bernand (2001, p. 70), nos conventos e colégios da Companhia de Jesus havia centenas de escravos, sendo em número médio de trezentos para uma cidade pequena como Buenos Aires nas primeiras décadas do século XVII.

Já em Mendoza, segundo Lacoste (2003, p. 144), o convento dos agostinianos possuía mais de vinte escravos desde meados do século XVII e, um século mais tarde, os jesuítas possuíam cerca de trezentos, dos quais 118 eram homens. Sarmiento (1952, p. 161) destaca como em cada quadra de Córdoba havia um soberbo convento ou um mosteiro, e cada convento ou mosteiro possuía uma dependência na qual se reproduziam oitocentos escravos da ordem. São, certamente, números inflados pelo anticlericalismo do autor, mas que – referindo-se já ao século XIX – indicam a continuidade do fenômeno.

Na América Portuguesa, por sua vez, a posse de escravos era de importância vital para a sobrevivência das ordens religiosas, o que fica claro quando Caeiro (1936) acentua em relação à ordem de tomar os utensílios e encargos dos jesuítas:

> E realmente de nenhuma utilidade seriam as fazendas, privadas dos seus rebanhos, nem os engenhos de açúcar poderiam vender-se ou arrendar-se, se os escravos indispensáveis para os trabalhos pesados, também conjuntamente se não as vendessem (CAEIRO, 1936, p. 65).

A posse destes escravos por parte das ordens religiosas fazia parte da ordem natural das coisas. Só não os possuía quem não tinha condições de adquiri-los, o que Sérgio Buarque de Holanda (1996) assinala em relação aos beneditinos paulistas:

> Para a generalidade dos contemporâneos leigos, mas também eclesiásticos, e neste caso nem os jesuítas abriam exceção, o emprego do braço escravo nada oferecia de escandaloso aos corações bem formados, e nossos beneditinos não hesitariam em socorrer-se largamente dos "negros da Guiné", como faziam seus confrades de outras capitanias, se não fossem durante muito tempo raros e caros os pretos para uma terra pobre como São Paulo (HOLANDA, 1996, p. 322).

Escrevendo em 1635, o padre Estevam Pereira (1939) salienta em relação à fazenda de propriedade do colégio Santo Antão, no Recôncavo Baiano:

> Todos anos um por outro é necessário meter ao menos cinco peças em lugar dos que morrem e valem quando mais baratos a 35$000. Além da farinha que o engenho tem de renda toda se gasta com os negros, são necessários ao menos 200 alqueires mais, valer de ordinário ou menos a 200 réis (PEREIRA, P. E, 1939, p. 790).

É ressaltada, aqui, a despesa com a manutenção dos escravos de Guiné, mas o próprio vulto da despesa a ser feita sublinha a importância da posse destes escravos. As ordens religiosas foram grandes proprietárias de escravos, com alguns exemplos podendo ser dados a respeito.

Segundo Canabrava (1968, p. 210), "grandes engenhos, registrados na Capitania do Rio de Janeiro, mantinham algumas centenas de escravos, como o da Ordem de São Bento com 432 e os sequestrados aos jesuítas, com 1.400". Também em São Paulo, a posse de escravos por ordens religiosas foi comum. No *Mapa Geral dos Conventos e Hospícios de Religiosos que há nesta Capitania de S. Paulo* (DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE S. PAULO, v. XXXI, 1901, p. 158), publicado em 1797, lemos que a Ordem de S. Bento, no total, possuía 144 escravos, a Ordem do Carmo possuía 431 e a Ordem de S. Francisco, 108.

Em relação aos carmelitas paulistas, Arroyo (1966, p. 67) narrou: "Em 1836 a ordem possuía 31 casas de aluguel, 6 estabelecimentos de agricultura, uma fazenda de criar, cento e trinta e tantos escravos de onde provém o seu rendimento." Pontuou, ainda, em relação à situação dos beneditinos no final do século XVIII: "Muitas casas e escravos, fazendas e propriedades da cidade, doadas por devotos, que

davam relativo rendimento" (ARROYO, 1966, p. 84). Por fim, Morse (1970) assinala em relação às obras contra enchentes feitas em São Paulo na década de 1820:

> A igreja foi mais liberal com escravos do que com dinheiro nesse empreendimento. Dos 366 escravos que, segundo *O Farol Paulistano* foram emprestados, 25 pertenciam aos Carmelitas, 20 aos beneditinos, 6 aos Franciscanos, 14 a dois conventos e 23 a dois padres. Estes escravos recebiam 240 réis por dia de trabalho, o mesmo que os homens livres com quem trabalhavam (MORSE, 1970, p. 50).

Beneditinos, franciscanos e jesuítas foram proprietários de escravos, como mostra este trecho em que Willeke (1956) afirma em relação aos franciscanos:

> Em 1718, o guardião do convento de Santo Antonio de Ipojuca (PE) comprou quatro pretos. O guardião da Bahia adquiriu, por volta de 1782, seis moleques, repetindo tais compras várias vezes. Provavelmente deu preferência a meninos porque custavam muito menos podendo resolver muitos serviços menores do convento (WILLEKE, 1956, p. 357).

Por sua vez, Samara (2005, p. 135) evidencia em relação a Itu: "Os religiosos de São Francisco, em 1773, tinham sete agregados e treze escravos. Viviam de esmolas e tinham 40 vacas doadas por um fiel."

São, contudo, números inexpressivos quando comparados ao total de escravos dos quais beneditinos e jesuítas eram proprietários. Lorde McCartney (apud FRANÇA, 1999), em visita ao Rio de Janeiro em 1793, descreveu:

> Os conventos também possuem grande quantidade de escravos. Os beneditinos têm cerca de mil, trabalhando nas suas plantações [...]. Os beneditinos têm tido ocasião de observar que, entre os escravos de tenra idade, os mulatos – frutos da união do negro com o branco – são dotados de mais inteligência e talento do que os outros (MCCARTNEY apud FRANÇA, 1999, p. 205).

Em relação aos jesuítas, temos o caso paradigmático da fazenda de Santa Cruz, nas proximidades do Rio de Janeiro. Marquese (1999) narra as origens da propriedade:

> Localizada na baía de Sepetiba, a oeste da cidade do Rio de Janeiro, a propriedade havia pertencido aos jesuítas desde o final do século XVI. Ao longo do século seguinte, os inacianos foram progressivamente aumentando seu domínio por meio da obtenção de uma série de sesmarias, alargando-a da baía até o alto da serra do Mar: em meados do século XVIII, as dimensões da propriedade alcançavam o assombroso tamanho de dez léguas quadradas (MARQUESE, 1999, p. 215).

A dimensão da riqueza ali existente pode ser aquilatada por meio do destacado por Caeiro (1936, p. 193) ao escrever em relação à expropriação da fazenda: "Tomaram nessa propriedade, afora 88 pretos, 11.000 cabeças de gado grosso e miúdo."

Schwarcz (1999), por fim, afirma terem sido 1600 os escravos existentes em Santa Cruz na época da expulsão dos jesuítas, e assinala que:

> Trabalhavam três dias para os padres, outros três nas suas próprias lavouras e criações; os domingos consagravam-se ao descanso e, é claro, às missas. Os escravos eram responsáveis por seu próprio sustento, cada chefe de família podia criar até dez cabeças de gado nos pastos da fazenda e a boa conduta era premiada (SCHWARCZ, 1999, p. 233).

Temos, então, a reprodução de uma situação habitual no período. A fazenda, afinal, seguiu os padrões comuns em relação às propriedades rurais administradas por religiosos, tanto no que diz respeito aos relativamente altos índices de casamentos registrado entre os escravos, quanto em relação às condições de tratamento que lhe eram impostas. Em relação a estes índices, Gorender (1991) acentua:

> Na fazenda Santa Cruz, no Rio de Janeiro, mesmo após dois decênios da expulsão dos jesuítas, dois terços, tanto dos homens como das mulheres, eram casados ou viúvos. Semelhantes proporções de casamentos não foram, até hoje, encontrados nos estabelecimentos dos leigos (GORENDER, 1991, p. 58).

A respeito dos escravos de Santa Cruz, Fridman (1999, p. 188) afirma: "Possuíam moradia individual, roças para as quais dedicavam dois dias por semana, e seus filhos eram alimentados, vestidos e educados pelos religiosos. Além disso, as crianças eram alfabetizadas, aprendiam música e um ofício." Ao passo que Santos (1977) assinala:

> Os padres que aplicavam também aos escravos o seu tradicional método pedagógico, premiavam sempre a ordem, a disciplina, a produtividade e a diligência. Assim, possibilitavam aos escravos possuir gado próprio nas terras da fazenda, permitiam a realização de suas festas tradicionais aos domingos, feriados e dias santos (SANTOS, 1977, p. 29).

Não eram apenas as ordens religiosas, entretanto, que possuíam escravos, uma vez que também conventos e escolas foram proprietárias de um número maior ou menor de cativos. Sobre o convento do Desterro, na Bahia, Silva (1993, p. 65) escreveu: "Em 1775, contavam-se mais de 300 serviçais, das quais 40 não eram escravas. Quanto às demais, 8 estavam ao serviço da coletividade, enquanto que 29 eram privativas das educandas, recolhidas ou freiras." Por sua vez, Prado (1956, p. 202) destaca sobre a escola feminina do Recolhimento da Chapada, criada em Minas Gerais em 1772: "Dispõe de trinta e seis escravos, que se ocupam das lavouras de milho, feijão e arroz, nas três fazendas de que são possuidoras; têm engenho para cana com seus acessórios."

Foi comum, por fim, a posse individual de escravos por parte de sacerdotes, que, assim, como qualquer outro grande proprietário, tinham a sua riqueza medida pelo número de escravos que possuíam.

Segundo Martins (1996, v. I, p. 248), "já na primeira parte do seiscentismo, frei Manuel Calado possuía vinte e cinco escravos, de que se servia na luta contra os holandeses". Tratava-se, porém, de um número pequeno, se comparado a sacerdotes que foram verdadeiros potentados. Taunay (1936b) menciona o seguinte trecho do testamento do padre Guilherme Pompeu de Almeida, residente no interior paulista entre o final do século XVII e o início do século XVIII:

> Declaro que possuo 101 escravos de gentio da Guiné, e sob minha administração, 204 pessoas do gentio da terra, 4 cavalos, 52 cabras, 100 porcos, 80 cabeças de gado na capela do Ibituruna, 216 nos meus currais de Itu e 56 nos de Sorocaba, e todos os campos, capoeiras e logradouros são meus, que me largou o sargento-mor José Martins Claro (TAUNAY, 1936b, p. 45).

Mawe (1978), ao percorrer Minas Gerais em 1812, escreveu:

> Seguimos essa torrente até Padre Correia, lugar assim designado pelo nome do seu proprietário, e consistindo em uma casa e uma capela com um belo adro à frente. O Padre tem numerosa escravaria, grande parte da qual ocupada em moldar ferramentas para os animais, com ferro fabricado em processo sueco, que trabalham a frio, depois de lhe darem forma na forja (MAWE, 1978, p. 110).

Se tivemos, contudo, os sacerdotes que foram grandes proprietários de escravos, tivemos, do lado oposto, padres que contestaram o sistema escravista em seus fundamentos, negando validade a qualquer direito de posse por parte dos senhores de escravos. Mas se o número de sacerdotes que possuíram escravos foi considerável, apenas algumas poucas vozes no seio da Igreja ergueram-se contra a escravidão. Assim, sacerdotes como o padre Bolonha, em território português, e São Pedro Claver, em território espanhol, ficaram praticamente isolados.

Ao passo que críticos da escravidão indígena, como Montesinos e Francisco Vitoria, permaneceram mudos perante o tráfico de escravos provenientes da África, ou o apoiaram enfaticamente, como o fez Las Casas, o jesuíta Claver, que Las Casas, aliás, não menciona em momento algum, embora tenha sido seu contemporâneo, intitulou-se *aethiopium semper servus*, ou seja, sempre escravo dos negros, dedicando mais de 40 anos de sua vida a cuidar deles.

Prado (1939) escreveu sobre a ação de São Pedro Claver:

> Teimava esse apóstolo em compelir os donos de terras a cuidar dos feridos e estropiados, vindos nos barcos negreiros, bem como a dar-lhes tempo para que se refizessem da viagem e fossem doutrinados pelos padres, que lhes curavam as chagas do corpo e da alma (PRADO, 1939, p. 293).

Claver, contudo, nunca questionou a existência da escravidão, limitando-se a bradar contra os maus-tratos que eram impostos aos escravos. Já Bolonha atacou o sistema em seus fundamentos:

> Um capuchinho italiano, o padre José Bolonha, no Tribunal de Reconciliação, recusava-se em absoluto a absolver os penitentes, sem que eles lhe prometessem averiguar se seus escravos haviam sido tomados em guerra justa ou não. Estava persuadido, para espanto de uns e desagrado de todos, de que a escravidão era ilegítima e contrária à religião (COSTA, 1969, p. 137).

Por sua vez, sobre a pregação de Bolonha, Novais (1979) escreveu:

> Aqui, defrontamos com a religião, na prática efetiva, provendo a inquietação das consciências, ao invés de manter o sossego dos povos; e atingindo exatamente um dos pilares do sistema de colonização, qual seja a escravidão e tráfico, daí implicar verdadeiramente, se prevalecente, na destruição do sistema colonial (NOVAIS, 1979, p. 167).

Por fim, Mendes (2006) menciona uma carta escrita por um missionário, no mesmo período, a respeito da reação do arcebispo da Diocese de Salvador em relação às críticas de Bolonha, na qual se lê:

> Para que uma Doutrina tão perniciosa não se espalhasse, o Arcebispo imediatamente o mandou suspender de confessar, rogando-me o remetesse neste navio que segue viagem e que o Mestre o não deixasse saltar para a terra, sem ordem positiva de Va. Exa… julguei conveniente chamar a minha presença o Reitor dos referidos Missionários de Goa (MENDES, 2006, p. 113).

Se Clever, portanto, foi santificado, Bolonha foi escorraçado tanto das hostes da Igreja quanto das páginas da história.

A ABOLIÇÃO DA POSSE

Percorrendo o Brasil no período, Walsh (1985, v. II, p. 58) escreveu a respeito de uma companhia inglesa de mineração situada em São João Del Rei em 1828: "Todos os homens contratados pela companhia são protestantes, à exceção dos negros, sendo a maior parte deles pertencente à Igreja luterana alemã".

Em uma situação como esta, portanto, protestantes adaptaram-se sem problemas ao escravismo tropical. Adaptação ocorrida também na Jamaica, onde, segundo Aspinwall (1992, p. 237), a Igreja anglicana se ocupava muito pouco ou nada com os escravos e, ainda que tecnicamente sob a jurisdição do bispo de Londres, na realidade o clero da ilha se encontrava submetido a um Conselho de Comissários. Sobre a Jamaica, Genovese (1988) destacou:

> Os anglicanos foram os principais responsáveis pela vida religiosa da colônia. Em princípios do século XIX a condição moral do clero era deplorável. Melhorou depois, sem dúvida, mas nunca houve de fato um empenho no sentido de converter os escravos e muito menos de protegê-los (GENOVESE, v. 1, p. 267).

Ao mesmo tempo – não na Jamaica ou no Brasil, mas nos Estados Unidos e na Inglaterra – o protestantismo, em algumas de suas mais importantes vertentes, elaborou, já no início do século XIX, um discurso abolicionista que o catolicismo brasileiro nem sequer esboçou até praticamente finda a escravidão. Uma análise comparativa neste sentido pode ser útil para compreender como a Igreja, no Brasil, posicionou-se perante o abolicionismo e o fim da escravidão.

> Nos Estados Unidos, a separação entre os protestantismos brancos e negro completou-se com a emergência de uma liderança religiosa negra. No Brasil, ao contrário, a Igreja branca gradativamente acomodou o catolicismo negro. Ao impedir a completa segregação dos dois catolicismos, a Igreja branca manteve o controle sobre seus fiéis negros (AZEVEDO, 2003, p. 122).

Do escravo, ainda, no Brasil, era exigido que aceitasse a fé cristã, mas era irrelevante se a compreendesse ou não, cabendo tal compreensão apenas aos homens livres. Já no protestantismo, a conversão do negro foi oposta à superficialidade sincrética prevalecente em terras portuguesas. Africanismos que eram tolerados pelo clero português eram inaceitáveis para os pastores protestantes, e se na igreja brasileira os escravos puderam criar suas irmandades, mas foram mantidos à margem do clero, nos Estados Unidos cedo surgiu um clero negro bastante numeroso, que pregava diretamente aos negros.

Ao mesmo tempo, se os negros no Brasil participavam da Igreja Católica, mesmo criando nelas as suas irmandades, nos Estados Unidos os negros criaram as suas próprias igrejas batistas, com seus próprios fiéis, seus próprios sacerdotes, suas próprias músicas e suas próprias mensagens; cristãs, decerto, mas feitas por negros e para negros, o que as transformou em celeiros de artistas negros, principalmente músicos, mas, também, de lideranças negras.

Segundo Ashworth (1995, v. I, p. 211), apelos à Bíblia e a tradicionais valores cristãos foram umas das mais fortes armas do arsenal abolicionista existente no sul dos Estados Unidos, o que ajuda a demonstrar a sinceridade do sentimento contrário à escravidão ali existente, que não pode ser descartado como produto da culpa ou da hipocrisia.

Mas tal processo, como não poderia deixar de ser, gerou reações por parte dos brancos, principalmente em regiões mais conservadoras. Assim, na década de 1830, o estado de Virginia, segundo Meltzer (1993, p. 203) proíbe os negros de promoverem encontros noturnos e nega a eles o direito de ouvir seus pregadores. Genovese (1988, v. I, p. 295) reforça: "Em 1807, uma igreja batista do Kentucky teve de expulsar uma negra porque ela, tendo-se tornado cristã, atacou a escravidão. Chegara à louca conclusão de que nenhum cristão devia possuir escravos." Mas as consequências deste processo, em última análise, foram duradouras e irreversíveis.

Criou-se, por outro lado, uma espécie de ética abolicionista, especialmente entre os puritanos, o que Paiva (2003) acentua:

> Enquanto católicos e igrejas protestantes tradicionais estavam totalmente desvinculados da questão, justificada na sua visão do mundo, a escravidão representava problema fundamental para a ética puritana, problema que somente poderia ser resolvido com a emancipação imediata dos escravos (PAIVA, 2003, p. 86).

Tal ética deita raízes já nas origens da Reforma. Segundo Jordan (1977, p. 192), especialmente depois da Reforma Protestante o entusiasmo pela igualdade em Cristo tendeu a derivar para um inquietante entusiasmo pela igualdade das condições temporais. Para o autor, o fundamento de todos os primeiros argumentos antiescravistas era que a natureza essencial do negro era idêntica à do branco, mas, comparada à campanha pela conversão do negro, as primeiras vozes antiescravistas choraram no deserto (JORDAN, 1977, p. 197).

Há, ainda, uma diferença discursiva a ser assinalada. Afinal, se na América Portuguesa o discurso católico sobre a escravidão enfatizou essencialmente a libertação do escravo a partir da obediência e da aceitação passiva de sua condição, nos Estados Unidos tal discurso passou por uma modificação sutil, mas de importância fundamental. Ali, a Igreja sublinhou, nas suas mensagens aos escravos, os temas de libertação e redenção, tais como Moisés e a Terra Prometida, o cativeiro no Egito e a Terra de Canaã. E tais temas, evidentemente, dizem respeito a movimentos de libertação, não à aceitação passiva.

Por fim, movimentos religiosos como os quakers tiveram uma importância nos Estados Unidos e na Inglaterra que, no Brasil, não encontrou correspondência em movimento religioso algum. Segundo Aspinwall (1992, p. 241), os quakers britânicos e norte-americanos tinham fortes sentimentos antiescravistas e seu objetivo era a ação imediata. Já conforme Anstey (1972, p. 311), os radicais protestantes e os quakers que se opunham ao tráfico de escravos começaram sua cruzada sob um clima intelectual favorável. Já na Inglaterra, ainda de acordo com Anstey (1981, p. 40), o movimento antiescravista ganhou fortes laços com os dissidentes religiosos, sendo que estes laços se tornaram mais fortes entre os anos 1829-1830.

O vínculo entre abolicionismo e religiosidade surgiu e consolidou-se, por fim, a partir de um movimento – uma mentalidade religiosa – que surgiu já no final do século XVIII. Na definição de Fogel (1989, p. 254), a nova onda de religiosidade que os historiadores da área chamam de "Segundo Grande Despertar" começou por volta do fim da década de 1790, na Nova Inglaterra, e rapidamente se espalhou pelo resto da nação, ganhando força depois da guerra de 1812. Ela permaneceu nas décadas de 1820 e 1830 e continuou com alguns altos e baixos até o fim da década de 1850.

Já segundo Davis (1984, p. 125), os responsáveis pelo triunfo do abolicionismo britânico em 1807 e, especialmente, em 1835, foram rituais destinados a revitalizar o cristianismo e a expiar a culpa nacional. Também na Inglaterra, o vínculo entre fé cristã e abolicionismo foi de importância fundamental, ao

passo que para os abolicionistas norte-americanos, como informa McInerney (1994, p. 75), a tolerância americana à escravidão era um pecado que traria consequências, com Deus podendo visitar uma América tirânica e isenta de arrependimento em forma de uma nova praga ou em forma de uma tormenta política.

No Brasil, enquanto isto, tal vínculo primou pela inexistência, com os abolicionistas, em sua maioria, vendo a Igreja como fazendo parte do bloco inimigo a ser vencido. O discurso da Igreja sobre a escravidão permaneceu infenso aos ventos abolicionistas praticamente até o triunfo do abolicionismo.

Vianna (1990, p. 68) evidencia em relação à causa abolicionista: "O Clero se pusera ao seu lado e a predicava nos seus púlpitos e a defendia nas suas pastorais." Abreu (2002) reforça:

> Se de fato é impossível atribuir ao episcopado papel significativo no movimento abolicionista, seja em função de seus limites no governo imperial, seja pela sua defesa da ordem, legalidade, gradualidade e propriedade, não se pode negar a existência de um pensamento antiescravista católico em alguns de seus pronunciamentos oficiais (ABREU, 2002, p. 350).

Tal pensamento, contudo, foi exposto principalmente *a posteriori*, ou seja, quando a escravidão já havia sido abolida. Assim, lemos na *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*, publicada em 1900:

> A caça, a escravidão, os maus-tratos dos índios nos tempos antigos, a escravidão de nossos irmãos arrancados da África e sujeitos por violência e astúcia a ferrenho cativeiro, são atrocidades que bradaram aos céus por vingança (RODRIGUES, 1981, p. 62).

Mas, enquanto a escravidão durou, nada de remotamente parecido foi dito ou escrito pela hierarquia católica. Ao longo do século XIX, contudo, a religião não deixou de ser utilizada como fundamento para críticas ao escravismo: "O sistema da escravidão exclui toda a ideia da religião, porque esta de necessidade traz consigo a ideia de deveres, e é impossível separar deveres a preencher das ideias de independência e de vontade" (BURLAMAQUI, 1837, p. 6). Por outro lado, Dupanloup (1865) sintetiza os limites desta crítica, ao lembrar:

> Faz-se mister indenizar os senhores: importa civilizar os escravos. Reconheço que entre os senhores (Deus me livre de os acusar demasiado) muitos são de boa fé, muitos são humanos; não foram eles que criaram tal situação, lamentam-na, merecem uma indenização (DUPANLOUP, 1865, p. 16).

Membros da Igreja buscaram, inclusive, burlar a legislação que restringia o comércio de escravos. Pena (2006) dá um exemplo específico:

> Em janeiro de 1855, o presidente da província do Espírito Santo acusou o prior carmelita do convento local de ter vendido, sem licença do governo, vários escravos. Tal prática era comum, sem o menor destemor por parte do religioso, levando-o "ao excesso de zombar dos mandados da justiça, que têm procurado pôr termo a tamanho escândalo" (PENA, 2006, p. 168).

Lemos na pastoral a respeito da Lei do Ventre Livre, escrita por D. Pedro Maia de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro (apud PAIVA, 2003, p. 82. grifo do autor), quando ele se dirige aos escravos: "Se até agora por temor e consciência, devíeis a vossos senhores respeito, obediência e amor, de hoje em diante lhes deveis *dobrado respeito*, *dobrada obediência* e *dobrado amor*, porque o temor deve ser substituído por agradecimento." Perante as mudanças na legislação, portanto, a Igreja reafirmou o seu discurso secular.

A Igreja, ao mesmo tempo, passou a libertar paulatinamente os seus escravos à medida que a abolição se mostrava inevitável, e foi enaltecida por isto, com Perdigão Malheiro (1976) acentuando em meados do século XIX:

> Em Capítulo Geral de 3 de maio de 1866 a Ordem dos Beneditinos deu um grande passo, e um memorável exemplo, resolvendo que fossem livres todos os filhos das escravas da Ordem, que nascessem desse dia em diante, e tomando a si criá-los e educá-los convenientemente. Nesse dia os Anjos entoaram um hino de louvor ao Altíssimo (MALHEIRO, 1976, v. II, p. 91).

Já Willeke (1956) escreve sobre um convento em Pernambuco:

> À medida que os conventos do Brasil se despovoavam, diminuía também o número de seus escravos, até que o capítulo provincial de 7 de dezembro de 1872, num rasgo de generosidade, alforriou todos quantos ainda existiam nas casas da província de Santo Antonio (WILLEKE, 1956, p. 297).

Ao escrever sobre o Espírito Santo, Willeke (1976, p. 359) reforça: "Em 1872, a Penha contava 42 negros que exerciam os seguintes ofícios: 3 pedreiros, um marceneiro, 11 lavradores do campo, 7 auxiliares femininas da cozinha para a comunidade religiosa e a casa dos romeiros, 3 engomadeiras, 6 sem ofício determinado." Mas o autor também aponta no que tange aos franciscanos: "O primeiro passo decisivo para a abolição da escravatura nos conventos foi dado a 7/XII/1872, ao ensejo do capítulo provincial da Bahia, obrigando a todas as comunidades a alforriarem seus escravos" (WILLEKE, 1976, p. 370). Já Valente (1994, p. 54) assinala: "Entre as ordens religiosas, os beneditinos foram os primeiros a libertar seus escravos, já em 1871. A partir desta época, os franciscanos, carmelitas, seguidos de outras Ordens, foram, paulatinamente, libertando seus escravos."

Pierson (1945), por sua vez, destaca:

> Em 25 de março de 1887, o bispo de Olinda escreveu uma carta pastoral incitando seu clero a libertar imediatamente seus escravos, afim de que "lhe permita poder, no dia do jubileu do Santo Padre Leão XIII, depositar junto ao seu trono esta declaração: o clero olindense não possui mais escravos" (PIERSON, 1945, p. 112).

Foi, contudo, um gesto tardio e, antes que ele fosse feito, em 17 de maio de 1885, Lepoldo de Bulhões, deputado goiano, já apresentava um projeto que declarava livres os escravos pertencentes "aos clérigos ou ministros de qualquer religião". Foi um projeto, em síntese, que tornava clara a persistência da posse de escravos pelos sacerdotes. Moraes (1985, p. 232) avalia os gestos de clérigos que decidiram libertar seus escravos nas décadas de 1870 e 1880: "Estes gestos foram, porém, insignificantes, considerados em face do proceder comum da maioria dos clérigos."

Mas o debate sobre a libertação dos escravos por parte dos sacerdotes já havia sido iniciado bem antes disto, representando, de forma nítida, os impasses éticos que surgiam para a instituição à medida em que o movimento abolicionista se avolumava, sendo que, décadas antes que isto acontecesse, o comportamento um tanto errático perante a escravidão de um sacerdote e proprietário de escravos como Feijó ajuda a compreender, contemporaneamente, tais impasses. Sobre o religioso, Ricci (2001) aponta:

> Esse padre até mesmo criou, nas aulas de filosofia moral, uma denominação moral para seus escravos: eram "libertandos". Dava-lhes não apenas permissão para escolha de senhorio em caso de aluguel ou empréstimo como poderes para trocas de senhor, caso sofressem molestamentos. No entanto, tratava-se de uma liberdade difícil de ser conquistada (RICCI, 2001, p. 290).

Há, ainda, uma questão que a autora coloca a respeito de Feijó: "Padre Diogo, como dono e possuidor de escravos, podia delegar a eles poderes para trocar de senhorio para aluguel, caso fossem maltratados. Mas será que outra pessoa ou instituição poderia interferir nesta delegação?" (RICCI, 2001, p. 298). A libertação oferecida pelo sacerdote, motivada por questões de ordem moral, não questionava, portanto, a existência do sistema, muito menos sua própria condição de senhor de escravos.

Segundo Jacobina (1938, p. 126), "sem falar na sua impopularidade, o clero, então assaz decadente, se havia oposto à abolição da escravatura, o que lhe tirou todo o prestígio, quer junto à população quer junto às classes populares". Neste contexto, o movimento abolicionista, por fim, à medida em que se avolumava, transformou a Igreja em um de seus alvos preferenciais, às vezes por motivos ideológicos, às vezes mesmo por motivos biográficos, como foi o caso de José do Patrocínio, que era filho mestiço e bastardo de um sacerdote.

Moraes (1985, p. 285) coloca: "Descendia José do Patrocínio, efetivamente, de um padre, o vigário de Campos, João Carlos Monteiro". Ainda sobre Patrocínio, este autor acrescenta:

> Instintivamente, pende para os escravizados, contra os interesses do pai. Demais, o vigário (nisto parecido com o geral dos fazendeiros e com o comum dos padres do interior) não se limitava a uma amásia; a mãe de Patrocínio, talvez por ser preta, bem depressa não foi a favorita (MORAES, 1985, p. 285).

O abolicionismo de Patrocínio pode, neste sentido, ser visto como uma espécie de reação contra a figura paterna, mas outros abolicionistas criticaram a Igreja sem a necessidade destes fatores biográficos a gerar tais críticas.

A Igreja foi condenada pela sua incapacidade de condenar a escravidão mesmo nos estertores do sistema. Em 1880, Rui Barbosa (apud MARTINS, 1996) afirma no Parlamento:

> A Igreja não condena em absoluto a libertação dos cativos. Há, porém, uma tese que ela firma: e é a que nos importa. Ei-la: a escravidão é legítima; nasce de uma origem legítima; pode manter-se legitimamente e só tem legitimidade a sua abolição se os libertados se houverem habilitado para a liberdade, sob a educação da tutela clerical (BARBOSA apud MARTINS, 1996, v. IV, p. 76).

E em *A Escravidão, o Clero e o Abolicionismo*, publicado também na década de 1880, Luis Anselmo da Fonseca (apud MARTINS, 1996) evidencia:

> Se o terem-se os padres brasileiros abstido de servir à causa dos católicos; se o terem em todos os tempos possuído, comprado, vendido, açoitado maltratado escravos, é falta que pesa tanto sobre o clero em geral, salvo poucas exceções, é claro que segundo a Constituição da Igreja Católica Apostólica Romana a responsabilidade dessa falta compete especificamente aos bispos (FONSECA apud MARTINS, 1996, v. IV, p. 244).

Mas foi Joaquim Nabuco quem fez as críticas mais incisivas à recusa da Igreja em associar-se à causa abolicionista, ao mesmo tempo em que tentou – e conseguiu – angariar o apoio do próprio papa para a causa.

Nabuco (1988, p. 37) escreve: "Eis o que se tornou o catolicismo abraçando a escravidão: os mosteiros encheram-se de escravos, não perseguidos, mas comprados; os bens das comunidades religiosas contaram-se por cabeças de homens e de gados." E salienta:

> Quanto ao que a Igreja perdeu em viver sobre a escravidão, e nos mosteiros da escravidão, pode-se dizer que perdeu tudo: degenerou entre essa raça em um misto já por nós qualificado, e quanto a seu desenvolvimento entre os senhores perdeu a égide de todas as instituições religiosas, a caridade (NABUCO, 1988, p. 39).

Joaquim Nabuco (1977) ainda afirma:

> A deserção, pelo nosso clero, do posto que o Evangelho lhe marcou, foi a mais vergonhosa possível: ninguém o viu tomar a parte dos escravos, fazer uso da religião para suavizar-lhes o cativeiro, e para dizer a verdade moral aos senhores. Nenhum padre tentou, nunca, impedir um leilão de escravos, nem condenou o regime odioso das senzalas (NABUCO, 1977, p. 67).

E destaca:

> Nem os bispos, nem os vigários, nem os confessores, estranham o mercado dos entes humanos; as Bulas que o condenam são hoje obsoletas. Dois dos nossos prelados foram sentenciados a prisão com trabalho, pela guerra que moveram à Maçonaria; nenhum deles, porém, aceitou ainda a responsabilidade de descontentar a escravidão (NABUCO, 1977, p. 167).

Ao mesmo tempo – e de forma bastante pragmática – ele utilizou seu prestígio e seus contatos para articular um pronunciamento da Santa Sé contra a permanência da escravidão no Brasil. Desta forma, escrevendo a Artur de Carvalho Moreira, então secretário da legação do Brasil em Roma, em 1887, Nabuco (1949, v. 1, p. 164) indaga: "Não haveria meio de eu aí conseguir de alguém que chamasse a atenção do Santo Padre, tanto para as pastorais aos bispos como para a importância incalculável do apoio que ele lhes desse?"

As gestões feitas a partir daí terminaram com um encontro entre ele e o papa e, em 10 de fevereiro de 1887, Joaquim Nabuco (apud NABUCO, 1952) descreve nestes termos as palavras do Santo Padre:

> O homem não pode ser escravo do homem [...]. Senti-me vivamente tocado pela ação dos bispos, que aprovo completamente, por terem de acordo com os católicos do Brasil escolhido o meu jubileu sacerdotal para essa grande iniciativa. É preciso agora aproveitar a iniciativa dos bispos para apressar a sua emancipação (NABUCO apud NABUCO, 1952, v. I, p. 259).

Nabuco imediatamente transmitiu um telegrama ao Brasil com estas palavras. Moraes (1985) descreve o impacto desse perante a princesa Isabel:

> Outrossim, não é de estranhar, em face da índole religiosa da Princesa, tivesse ela recebido o duplo influxo das manifestações, embora tardias, dos bispos em prol dos escravos, e a promessa do papa (feita a Joaquim Nabuco e por este telegraficamente, logo, transmitida ao Brasil) de se ocupar com o assunto em próxima encíclica (MORAES, 1985, p. 147).

Não foi este duplo influxo, evidentemente, a causa da abolição, nem foi o pronunciamento feito pelo papa suficiente – embora sua importância para a causa abolicionista não possa, no final das contas, ser descartada – nem decisivo para que a abolição, enfim, ocorresse. Tal pronunciamento, afinal, foi feito na contramão de um processo secular no qual o discurso da Igreja sobre a escravidão serviu, acima de tudo, para reafirmar a sua validade.

CONCLUSÃO

Quando Savonarola, em Florença, em 1495, destituiu os Médicis do poder e constituiu uma república popular, declarando a cidade uma Nova Jerusalém, a reação que se seguiu colocou do mesmo lado Igreja e humanistas, uma vez que a rebelião colocava em risco interesses referentes à instituição e ao conjunto de intelectuais que, até então, buscavam levar adiante um processo de transformação cultural marcado senão pelo anticlericalismo, pelo menos por um considerável descaso perante o clero e suas atitudes, embora, antes disto, Pio II já buscasse se cercar de humanistas.

O que fica claro em situações como estas é como, diante de uma ameaça capaz de colocar em risco os interesses dominantes, surgem alianças capazes de unir atores até então divergentes, mas agora unidos em torno de princípios em comum. E como a Igreja, no período, soube atuar em defesa destes interesses, embora o próprio Pio II tenha sido o autor da primeira bula condenando a escravidão.

Na América Espanhola e na América Portuguesa, assim como em Florença no final do século XV, a Igreja foi uma instituição vinculada aos interesses dos setores dominantes. E, se a escravidão foi condenada pelo papado, a participação da instituição, principalmente na escravidão africana, se deu em termos discursivos e a partir da posse de escravos.

Agindo assim, porém, a Igreja, como instituição terrena, não fez mais que compartilhar a mentalidade de seu tempo. E se um autor como Antonio Vieira foi um firme defensor da escravidão africana, bem como, por exemplo, da destruição de Palmares, não há por que duvidar de sua sinceridade quando afirma estar a igreja agindo como meio de salvação dos africanos transportados na condição de escravos e transformados em cristãos.

O discurso não é intrinsecamente falso e não pode ser interpretado em termos de mero pragmatismo. Quem o formulou e com isto fez o elogio se não da escravidão – como tal este elogio nunca foi feito –, pelo menos de suas consequências para a salvação das almas, agiu como sacerdote exercendo seu pastoreio a partir das ideias dominantes em seu tempo.

As consequências para quem deveria ser salvo, evidentemente, foram catastróficas, e muitos sacerdotes que possuíam escravos estavam mais interessados na obtenção de recursos materiais que na salvação de almas. Mas, se discurso e posse se fundiram, com um justificando o outro, mesmo quando os próprios sacerdotes se tornavam senhores de escravos, tal discurso não pode ser pensado como uma mera justificativa. Foi consideravelmente complexo, e dotado de nuances que busquei estudar ao longo das presentes páginas.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. Igreja. *In:* VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

AFFERGAN, Francis. *Exotisme et altérité*: essais sur les foundaments d'une critique de la antropologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elisabeth Cary. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1975.

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. O Direito como realização do humanismo indígena: Bartolomé de Las Casas. *In:* WOLKMER, Antonio Carlos (Coord.). *Fundamentos do humanismo jurídico no Ocidente*. Barueri; Florianópolis: Manole; Fundação José Arthur Boiteux, 2005.

ALCAIDE, Elisa Luque; SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Iglesia Catolica y America*. Madrid: MAPFRE, 1992.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas*: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ALMADA, Vilma Paraiso Ferreira de. *Escravismo e transição*: o Espírito Santo (1850/1888). Rio de Janeiro, Graal, 1984.

ALMEIDA, Fernando Mendes de. O folclore nas Ordenações do reino. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo: Departamento de Cultura, v. LVI, 1939.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios*: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. Saci-pererê: uma alegoria mestiça do sertão. *In:* PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho (Orgs.). *O trabalho mestiço*: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX. São Paulo: Annablume; PPGH/UFMG, 2002.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1933.

ANSTEY, Roger. A re-interpretation of the abolition of the British slave trade: 1806-1807. *The English Historical Review*. London: Longman, v. LXXXVII, 1972.

ANSTEY, Roger. Religion and British slavery emancipation. *In:* ELTIS, David; WALVIN, James (Eds.). *The abolition of the atlantic slave trade*: origins and effects in Europe, Africa, and the Americas. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1981.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil.* Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1982.

ARROYO, Leonardo. *Igrejas de São Paulo*: introdução ao estudo dos tempos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade. São Paulo: Nacional, 1966.

ASHWORTH, John. *Slavery, capitalism, and politics in the antebellum Republic.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ASPINWALL, Bernard. *El Reino Unido y América*: influencia religiosa. Madrid: MAPFRE, 1992.

ASSUNÇÃO, Paulo de. Caridade cristã e escravidão: o cotidiano dos engenhos de açúcar na Companhia de Jesus. *Lumen*. São Paulo: UNIFAI, v. 24, n. 10, 2004.

AZANCOT, Pedro A. Vives. El pensamiento lascasiano en la formación de uma política colonial española, 1511-1573. *In: EN EL QUINTO CENTENARIO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Abolicionismo*: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX). São Paulo: Annablume, 2003.

BÁEZ, Fernando. *A história da destruição cultural da América Latina*: da conquista à globalização. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira; EDUSP, 1971.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BENEYTO, Juan. *Historia social de España y de Hispanoamerica*. Madrid: Aguilar, 1961.

BERNAND, Carmen. *Negros, escravos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: FARESO, 2001.

BÍBLIA DO MINISTRO COM CONCORDÂNCIA. São Paulo: Editora Vida, 2002.

BLOCH, Marc. La aparicion de las formas dependientes de cultivo de la tierra y las instituciones señoriales. *In:* CLAPHAM, J. H.; POWER, Eillen. *Historia económica de Europa. Tomo II. El comercio y la industria en la Edad Media*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1967.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BOSI, Alfredo. Antonio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudo morfose e a contradição. *In:* DUARTE, Lélia Parreira; ALVES, Maria Theresa Abelha (Orgs.). *Padre Antonio Vieira*: 400 anos depois. Belo Horizonte: Editora PUCMINAS, 2009.

BOTELHO, Ângela Vianna. Sacramento. *In:* ROMEIRO, Adriana; BOTELHO, Ângela Vianna (Orgs.). *Dicionário histórico das Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

BOXER, C. R. *O Império colonial português*. Lisboa: Edições 70, 1969a.

BOXER, C. R. *A idade de ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)*. São Paulo: Nacional, 1969b.

BRUGGER, Silvia Maria Jardim. Escolhas de padrinhos e relações de poder: uma análise do compadrio em São João Del Rey (1736-1850). *In:* CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Nação e cidadania no Império*: novos horizontes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo, Campinas: Iluminuras; Editora UNICAMP, 1995.

BURLAMAQUI, Frederico Leopoldo Cesar. *Memória analítica acerca do comércio de escravos e acerca dos males da escravidão doméstica*. Rio de Janeiro: Tipografia Comercial Fluminense, 1837.

CAEIRO, José. *Primeira publicação após 160 anos do manuscrito inédito de José Caeiro sobre os jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Escola Tipográfica Salesiana, 1936.

CALAINHO, Daniela Buonho. *Metrópole das mandiocas*: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CANABRAVA, Alice P. A grande propriedade rural. *In:* HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968. t. I, v. II

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1939.

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Hector Pérez. *História econômica da América Latina*. Rio de janeiro: Graal, 1984.

CARDOZO, Joaquim. Azeredo Coutinho e o fermento intelectual de sua época. *In:* KEITH H. Henry; EDWARDS S. F. (Org.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

CARRATO, José Ferreira. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: Nacional, 1963.

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados*: escritos de história e política. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Negros da terra e negros da Guiné: os termos de uma troca, 1535-1560. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n. 408, 2000.

CARVALHO, Antonio Pedro de. *Das origens da escravidão moderna em Portugal*. Lisboa: Typographia Universal de Thomaz Quintino Antunes, Impressor da Casa Real, 1877.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CERNADAS, José Miguel Andrade. *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XII)*. La Coruña: Seminário de Estudios Galegos, 1997.

COARACY Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

COLECCIÓN DE DOCUMENTOS CONCERNIENTES A LA PERSONA, VIAGES Y DESCUBRIMIENTOS DE ALMIRANTE CRISTÓBAL COLON, AL GOBIERNO Y ADMINISTRACION DE LOS PRIMEROS ESTABELECIMIENTOS DE INDIAS, Y A LA MARINA CASTELLANA. *In:* COLLECION DE LOS VIAJES Y DESCUBRIMIENTOS QUE HICIERON POR MAR LOS ESPAÑOLES DESDE FINES DEL SIGLO XVI. *De orden de S. M.* Madrid en la Imprenta Real, 1825.

CONRAD, Robert. *Tumbeiros*: o tráfico escravista para o Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COSTA, João Severiano Maciel da. *Memória sobre a necessidade de abolir a introdução de escravos africanos no Brasil; sobre o modo e condições com que esta abolição se deve fazer; e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1821.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia.* São Paulo: DIFEL, 1966.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República*: momentos decisivos. São Paulo: Brasiliense, 1977.

COSTA, Emília Viotti da. O escravo na grande lavoura. *In:* HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1969. t. II, v. III

COUTINHO, J. J. de Azeredo. *Obras econômicas (1794-1804)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

COUTO, Diogo. *O soldado prático*. Lisboa: Sá da Costa, 1937.

COUTO, Cláudia. A questão da escravatura nos *Sermões* do Padre Antonio Vieira. *In:* DUARTE, Lélia Parreira, ALVES, Maria Theresa Abelha (Orgs.). *Padre Antonio Vieira*: 400 anos depois. Belo Horizonte: Editora PUCMINAS, 2009.

COUSIN, Jean. O Império romano. *In:* BLOCH, Raymond; COUSIN, Jean. *Roma e o seu destino*. Lisboa; Rio de Janeiro: Cosmos, 1964.

DAVIS, David Brion. *Slavery and human progress*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais*: uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DERISI, Octavio Nicolas. La contribucion telogico-filosofica del Padre Francisco Vitoria. *In:* MAINI, Atilio Dell'Oro *et al. La conquista de America y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria*. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1951.

DIAS, Maria Odila da Silva. *O fardo do homem branco*: Southey, historiador do Brasil. São Paulo: Nacional, 1974.

DOBB, Maurice. *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983

DOCUMENTOS INTERESSANTES PARA A HISTÓRIA E COSTUMES DE S. PAULO, v. XXXI. São Paulo: Imprensa Oficial, 1901.

DOPSCH, Alfons. *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

DOURADO, Mecenas (Ed.). *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro: São José, 1958.

DUMONT, Louis. *O individualismo (uma perspectiva ideológica da ideologia moderna)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUPANLOUP, Félix Antoine Philibert. *Carta do Exmo. e Revmo. Bispo de Orleans ao Clero de sua Diocese sobre a escravidão.* Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1865.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno:* encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELLIOTT, J. H. *The old world and the new, 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FABREGAT, Claudio Esteva. La cultura indígena en el pensamiento de Las Casas. *In: EN EL QUINTO CENTENARIO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FARIA, Sheila de Castro. Compadrio. *In:* VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

FÉDOU, Michel; AGOSTINHO, Santo. A Cidade de Deus, 413-426. *In:* CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Eveline (Orgs.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

FERRO, Marc. *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FINLEY, M. I. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FOGEL, Robert William. *Without consent or contract*: the rise and fall of American slavery. New York and London: W. W. Norton, 1989.

FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo/Salvador: HUCITEC; EDUFBA, 1996.

FRAGINALS, Manuel Moreno. *O engenho*: complexo socioeconômico cubano. São Paulo: HUCITEC, 1988.

FRAGOSO, Frei Hugo. Dom Azeredo Coutinho e a escravidão negra. *Ciência & trópico*, v. 16, n. 1. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial*: antologia de textos, 1531-1800. Rio de Janeiro: Editora EDUERJ; J. Olympio, 1999.

FRANK, André Gunder. *Acumulação mundial*: 1492-1789. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

FREIRE, Jonis. Batismo e compadrio das crianças escravas e "ingênuas" na Freguesia do Senhor Bom Jesus do Rio Pardo (Minas Gerais), 1838-1887. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 27. Rio de Janeiro: UCAM, 2005.

FREITAS, Marcus Vinicius de. O discurso colonial: notas sobre o Padre Antonio Vieira. *Boletim do Centro de Estudos Portugueses*. Belo Horizonte: FALE; UFMG, v. 18, n. 22. 1998.

FREYRE, Gilberto. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.

FREYRE, Gilberto. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Nacional; EDUSP, 1971.

FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do rei*: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio De Janeiro: Jorge Zahar; Garamond, 1999.

FRIEIRO, Eduardo. *O elmo de Mambrino*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1971.

FURTADO, Junia Ferreira. Pérolas negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. *In:* FURTADO, Junia Ferreira (Org.). *Diálogos oceânicos*: Minas Gerais e uma nova abordagem para uma história do império ultramarino português. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

GARCIA, Romano. *La sociedad civil y los filósofos*: estudios de filosofía social, II. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1997.

GARCÍA-PELAYO, Manuel. Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la Conquista de América. *In:* SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los índios.* México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

GARNSEY, Peter. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GASPAR, David Barry. *Bondmen and rebels*: a study of master-slave relations in Antigua. Durnham: Duke University Press, 1985.

GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida*: o mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GIFRE, Emma Martinell. *La comunicación entre españoles e indios*: palavras y gestos. Madrid: MAPFRE, 1992.

GOLDSCHMIDT, Eliana. Casamento de escravos. *In:* SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. São Paulo: Verbo, 1994.

GOMES, Flávio dos Santos. Cativeiro, memória social e parentesco (primeiras questões). *Revista do Mestrado de História.* Vassouras: Universidade Severino Sombra, v. 4, n. 2. 2001/2002.

GONÇALVES, Andréa Lisly. *As margens da liberdade*: estudo sobre as práticas de alforrias em Minas colonial e provincial. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

GORENDER, Jacob. *A* escravidão *reabilitada*. São Paulo: Ática, 1991.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadres e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. *In:* REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GUTIERREZ, Lucio. *História de la Iglesia en Filipinas*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

HAMMAN, A.-G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. São Paulo: Paullus, 1997.

HANKE, Lewis. Bartolomé de Las casas, historiador. *In:* LAS CASAS, Bartolomé. *Historia de las Índias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

HANKE, Lewis. Mi vida con Bartolomé de Las Casas, 1930-1985. *In: EN EL QUINTO CENTENARIO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. *In:* NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HANSEN, João Adolfo. História da Companhia de Jesus no Brasil. *In:* MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil*: um banquete no trópico. São Paulo: Editora SENAC, 2002. v. 2

HEERS, Jacques. *Escravos e domésticos na Idade Média no mundo mediterrâneo*. São Paulo: DIFEL, 1983.

HEYWOOD, Linda Marinda. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008

HIGGINS, Kathleen J. *Licentious liberty in a Brazilian gold-mining region*: slavery, gender and social control in eighteen-century. Sabará, Minas Gerais. University Park: The Pennsylvania State University Park, 1999.

HIRANO, Sedi. *Pré-capitalismo e capitalismo*. São Paulo: HUCITEC, 1988.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Livro dos prefácios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. *In:* HOORNAERT, Eduardo *et al*. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Paulinas; Vozes, 1992.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. *Carta a Policarpo*. *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

INVENTÁRIO DOS DOCUMENTOS RELATIVOS AO BRASIL EXISTENTES NO ARQUIVO DA MARINHA E ULTRAMAR DE LISBOA. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1916. v. XXXVI.

JACOBINA, Alberto Pizarro. *Dias Carneiro*: o conservador. São Paulo: Nacional, 1938.

JORDAN, Winthrop. *White over Black*: American attitudes toward the negro, 1550-1812. New York: Norton, 1977.

KLEIN, Herbert S. Anglicanism, Catholicism and the negro slave. *Comparative studies in Society and History, v. VIII*. The Hague: Mouthn & Co., 1965.

KLEIN, Herbert S.; LUNA, Francisco Vidal. *Slavery in Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América Portuguesa*: da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora UNICAMP, 2001.

KOSTER, Henry. *Viagem ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942

LA BARCA, Calderón de. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1951.

LABAYEN, Juan R. Olaechea. *El indigenismo desdeñado*. Madrid: MAPFRE, 1993.

LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil Colonial. *In:* HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História geral da civilização brasileira.* São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968. t. I, v. II.

LACOSTE, Pablo. Vitivinicultura en Chile Transandino: Mendoza, 1561-1776. *Colonial Latin American Historical Review.* Albuquerque: University of New Mexico, v. 12, n. 2. 2003.

LANDES, David S. *A riqueza e a pobreza das nações*: porque algumas são tão ricas e outras são tão pobres. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

LARA, Silvia Hunold (Org.). *Ordenações Filipinas. Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LAS CASAS, Bartolomé. *Historia de las Índias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

LAS CASAS, Bartolomé. *Apologetica historia*. Madrid: Ediciones Atlas, 1958a.

LAS CASAS, Bartolomé. *Opusculos, cartas y memoriales*. Madrid: Ediciones Atlas, 1958b.

LAS CASAS, Bartolomé. *De regia potestate*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984a.

LAS CASAS, Bartolomé. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Porto Alegre: L & PM, 1984b.

LEACH, E. R. *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 2002.

LEITE, Serafim S. I. *Páginas de História do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1937.

LEITE, Serafim S. I. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Nacional, 1940.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro; Lisboa: INL; Portugália, 1945.

LIBBY, Douglas; FRANK, Zedhyr. Exploring parish registers in colonial Minas Gerais, Brazil: ethnicity in São José do Rio das Mortes, 1780-1810. *Colonial Latin American Historical Review*. Albuquerque: University of New Mexico, v. 14, n. 5, 2005.

MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: Martins, 1953.

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. *Memória para a história da Capitania de S. Vicente*. São Paulo: Martins, 1975.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. *O Algarve econômico*: 1500-1730. Lisboa: Estampa, 1988.

MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Administração & escravidão*: as ideias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira. São Paulo: HUCITEC; FAPESP, 1999.

MARIA, Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília: Câmara dos Deputados: Editora Universidade de Brasília, 1981.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996.

MAWE, John. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo; Belo Horizonte: EDUSP; Itatiaia, 1978.

MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista*: o caso dos oratorianos de Pernambuco. 1659-1830. João Pessoa: Ideia, 1993.

MELTZER, Milton. *Slavery*: a world history. New York: Da Capo Press, 1993.

MENDES, Ricardo Antonio Souza. O medo francês. *Métis.* Caxias do Sul: EDUCS, v. 5, n. 10, 2006.

MENEZES, Sezinando Luiz. Escravidão e privação nos escritos de Antonio Vieira e Jorge Benci. *Diálogos*. Maringá: UEM, v. 10, n. 3, 2006.

McINERNEY, Daniel J. *The fortunate of freedom*: abolition & republican tought. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MONTERO, Paula. A universalidade da missão e a particularidade das culturas. *In:* MONTERO, Paula (Coord.). *Entre o mito e a História*: o V centenário da América. Petrópolis: Vozes, 1996.

MONTESQUIEU. *Cartas persas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

MORAES, Evaristo de. *A escravidão africana no Brasil (das origens à extinção)*. São Paulo: Nacional, 1933.

MORAES, Evaristo de. *A campanha abolicionista (1879-1888)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

MORENO, Isidoro Ruiz. La soberania del Estado em la comunidad internacional segundo Francisco Vitoria. *In:* MAINI, Atilio Dell'Oro *et al. La conquista de America y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria*. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1951.

MORSE, Richard M. *Formação histórica de São Paulo*. São Paulo: DIFEL, 1970.

MOTT, Luiz R. B. Terror na Casa da Torre: tortura de escravos no Brasil colonial. *In:* REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MULVEY, Patricia A. Irmandades. *In:* SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. São Paulo: Verbo, 1994.

NABUCO, Carolina. *A vida de Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro: América=EDIT, 1952.

NABUCO, Joaquim. *Cartas a amigos*. Ipê: São Paulo, 1949.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977.

NABUCO, Joaquim. *A escravidão*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988.

NASCIMENTO FILHO, Antonio José do. *Bartolomeu de Las Casas, um cidadão universal*: uma questão de alteridade com os povos do Novo Mundo. São Paulo: Loyola, 2005.

NAVARRO *et al.*, Azpicuelta. *Cartas avulsas, 1550-1568.* Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1988.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro. Officina Industrial Graphica, 1931.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema (1777-1808)*. São Paulo: HUCITEC, 1979.

NOVAIS, Fernando. *Aproximações*: estudos de história e historiografia. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Santos pretos e catequese no Brasil colonial. *Estudos de História*. Franca: UNESP, v. 9, n. 2, 2002.

OHMSTEDE, Antonio Escobar; HERNÁNDEZ, Ricardo A. Fagoaça. Comercio indígena em las huastecas (México), siglo XVIII. *Anuário IEHS*. Tandil: IEHS, n. 21, 2006.

OVIEDO, Gonzalo Fernandez de. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Ediciones Atlas, 1958.

PADRÓN, Francisco Morales. *Teoria e leyes de la Conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperacion. Madrid: 1979.

PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão*: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora UFMG; IUPERJ, 2003.

PAIVA, Adriano Toledo. *Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813)*. Belo Horizonte: Argvmentum, 2010.

PASTOR DE HERMAS. *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995

PENA, Eduardo Spiller. Burlas à lei e revolta escrava no tráfico interno do Brasil meridional, século XIX. *In:* LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (Orgs.). *Direitos e justiças no Brasil*: ensaios de história social. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

PENA, Eduardo Spiller. Na África eu nasci, no Brasil eu me criei: a evangelização dos escravos nas Minas do Ouro. *In:* PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (Orgs.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo; Belo Horizonte: Annablume; PPGH-UFMG, 2008.

PEREIRA, Padre Estevam. Descrição da fazenda que o Colégio de Santo Antão tem no Brasil e de seus rendimentos. *Anais do Museu Paulista, Tomo Quarto*. São Paulo: Diário Oficial, 1939.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1939.

PEREÑA, Lugano. *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: MAPFRE, 1992.

PIDAL, Ramón Menéndez. *El P. Las Casas y Vitoria com otros temas de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Espasa-Calpe, 1958.

PIERSON, Donald. *Brancos e pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional, 1945.

PINA, Rui de. Relação do reino do Congo. *In:* RADULET, Carmen M. O cronista Rui de Pina e a "Relação do Reino do Congo": manuscrito inédito do "Códice Riccardiano 1910". Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. *O crime na cor*: escravos e forros no alto do sertão da Bahia (1830-1888). São Paulo: Annablume; FAPESP, 2003.

PRADO, J. F. de Almeida. *Pernambuco e as Capitanias do Norte do Brasil (1530-1630)*. São Paulo: Nacional, 1939. v. I

PRADO, J. F. de Almeida. *Pernambuco e as Capitanias do Norte do Brasil (1530-1630)*. São Paulo: Nacional, 1941. v. II.

PRADO, J. F. de Almeida. *O Brasil e o colonialismo europeu*. São Paulo: Nacional, 1956.

QUILIS, Antonio. *La lengua española en cuatro mundos*. Madrid: MAPFRE, 1992.

RANGEL, Jesus Antonio de la Torre. El Derecho como manifestación del humanismo clásico español: Francisco de Vitoria, Luis de Molina y Francisco Suárez. *In:* WOLKMER, Antonio Carlos (Coord.). *Fundamentos do humanismo jurídico no Ocidente*. Barueri; Florianópolis: Manole; Fundação José Arthur Boiteux, 2005.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. A formação espiritual da Amazônia. *Cultura*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde, 1948. v. I

REIS, Liana Maria. *Crimes e escravos na capitania de todos os negros (Minas Gerais, 1720-1800)*. São Paulo: HUCITEC, 2008.

RESENDE, Francisco de Paula Ferreira. *Minhas recordações*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.

RIBAS, Rogério de Oliveira. A comunidade mourisca africana no Portugal quinhentista. *In:* VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Orgs.). *Império de várias faces*: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna. São Paulo: Alameda, 2009.

RIBEYROLLES, Charles. *Brasil pitoresco*: história- descrições, viagens- colonização- instituições. São Paulo: Martins, 1941.

RICCI, Magda. *Assombrações de um príncipe regente*: Diogo Antônio Feijó (1784-1843). Campinas; São Paulo: Editora da UNICAMP, Cecult-IFHC, 2001.

RODRIGUES, Ana Maria (Org.). *A Igreja na República.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

RUBIERA, Fernando Murillo. *América y la dignidad del hombre*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

RUGENDAS, João Maurício. *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo: Martins, 1949.

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RUSSELL-WOOD, A. J. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos e o comércio no Atlântico Meridional*. São Paulo; Brasília: Pioneira; MEC, 1978.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Lavoura canavieira, trabalho livre e cotidiano*. São Paulo: EDUSP, 2005.

SAN BERNARDO. *Obras completas*. Madrid: La Editorial Catolica, 1955.

SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004

SÃO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001

SANTOS, Corcino Medeiros dos. O trabalho escravo numa grande propriedade rural: a fazenda de Santa Cruz. *Estudos Históricos*. Marília: UNESP, n. 16, 1977.

SARAIVA, Antonio José de. Le Pére Antonio Vieira S. J. e et la question de l'esclavage des noires au XVII^{e} siècle. *Annales, 22^{e}. Anné- n$^{a.}$ 6*. Paris: Armand Colin, 1967.

SARMIENTO, Domingos. *Facundo*. Buenos Aires. Libraria "El Ateneo", 1952.

SARTI, Rafaella. Contando o conto de Zita: as estórias dos servos sagrados e a história dos servos. *Vária História*. Belo Horizonte: UFMG, v. 23, n. 38, 2007.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Nacional, 1975.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador*: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar plantations in the formation of brazilian society*: Bahia, 1550-1835. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos*: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los índios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Epistolario*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Vida privada e quotidiana no Brasil de D. Maria I e D. João VI*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Danças. *In:* SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. São Paulo: Verbo, 1994.

SILVA, Sidney Pereira da. As relações sócio-parentais entre escravos: o batismo de escravos em Valença, província do Rio de Janeiro (1823-1885). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n. 428, 2005.

SILVA, António da, S. J. *Mentalidades missiológicas dos jesuítas em Moçambique antes de 1759*: esboço ideológico a partir do núcleo documental. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1967.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros*: identidade, povo e memória no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Bahia: Progresso, 1949.

SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e conflito*: aspectos da História de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. *Topoi*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, v. 6, n. 12, 2006.

SOUZA, Marina de Mello e. Religião e poder no Congo e Angola, séculos XVI e XVII – universo mental e organização social. *In:* SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009a.

SOUZA, Marina de Mello e. Crucifixos centro-africanos: um estudo sobre traduções simbólicas. *In:* ALGRANTI, Leila Mezan e MEGIANI, Ana Paula (Orgs.). *O Império por escrito*: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2009b.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. Jesuítas, colonos e índios: a disputa pelo controle no trabalho nas propriedades particulares e exploração do trabalho indígena. *In:* ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado; CHAMBOULEYRON, Rafael (Orgs.). *T(r)ópicos de História*: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XIX). Belém: Editora Açaí, 2010.

STEIN, Stanley J. *Vassouras*: um município brasileiro do café, 1850-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

STOLS, Eddy. Aparências, imagens e metamorfoses dos africanos na pintura e na escultura flamenga. *In:* FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica*: Europa, Américas e África. São Paulo; Belo Horizonte: Annablume; Fapemig/PPGH-UFMG, 2008.

SWEET, James H. *Recriar África*: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. Lisboa: Edições 70, 2007.

TAUNAY, Affonso de E. *História geral das bandeiras paulistas, v. II*. São Paulo: Typographia Ideal H.L. Canton, 1925.

TAUNAY, Affonso de E. *História geral das bandeiras paulistas, v. III*. São Paulo: Typographia Ideal H.L. Canton, 1927.

TAUNAY, Affonso de E. *História geral das bandeiras paulistas, v. IV*. São Paulo: Typographia Ideal H.L. Canton, 1928.

TAUNAY, Affonso de E. *História geral das bandeiras paulistas, v. VII*. São Paulo: Typographia Ideal H.L.Canton, 1936a.

TAUNAY, Affonso de E. A fortuna do Padre Pompeu (1656-1713). *Revista do Arquivo Municipal, v. XIX*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1936b.

TAUNAY, Affonso de E. *Rio de Janeiro de antanho (impressões de viajantes estrangeiros)*. São Paulo: Nacional, 1942.

TAUNAY, Affonso de E. *História geral das bandeiras paulistas, v. VIII*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1946.

TAWNEY, R. H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

TAYLOR, Claire. Da escravidão à falta de liberdade na Europa Ocidental durante a Baixa Idade Média. *In:* LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferrreira (Orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo*: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*: 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TITTON, Gentil Avelino. O Sínodo da Bahia (1707) e a escravatura. *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História.* São Paulo, 1973. v. I.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Difusão Pan-Americana do Livro, [19--?].

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das ideias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of christian churches*. London: George Allen & Unwin LTD., 1932.

URBANO, Francisco Castilla. Introdução. *In:* VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. Padre Manuel da Nóbrega. *In:* VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil colonial*. Rio de janeiro: Objetiva, 2002a.

VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. *O negro e a Igreja Católica*: o espaço concedido, um espaço reivindicado. Campo Grande: CECITEC; UFMS, 1994.

VANSINA, J. O reino do Congo e seus vizinhos. *In:* OGOT, Bethwell, Allan (Org.). *História geral da África, V*: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.

VASCONCELLOS, Márcia Cristina de. O compadrio entre escravos numa comunidade em transformação (Mambucaia, Angra dos Reis, século XIX). *Afro-Ásia*. Salvador: CEAO; FFCH; UFBA, n. 28, 2002.

VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia (com uma reflexão preliminar sobre a escravidão no mundo greco-romano e na civilização ocidental)*. São Paulo: Ática, 1981.

VEYNE, Paul. O império Romano. *In:* VEYNE, Paul (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. v. I

VIANNA, Oliveira. *O ocaso do Império.* Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1990.

VIANNA FILHO, Luis. *O negro na Bahia*. São Paulo; Brasília: Martins Fontes; INL, 1976.

VIEIRA, Padre Antônio. *Cartas*. (Org. AZEVEDO, J. Lúcio de). Coimbra: Imprensa Universitária, 1926.

VIEIRA, Pe. *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1951.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: Loyola; Giordano, 1991.

VIEIRA, Pe. Antônio. *De profecia e inquisição*. Brasília: Senado Federal, 1998.

VITORIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

WALSH, R. *Notícias do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1985.

WILLEKE, Frei Venâncio. Convento de Santo Antônio de Ipojuca. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro: IPHAN, n. 13, 1956.

WILLEKE, Frei Venâncio. Senzalas de conventos. *Revista de História*. São Paulo: USP, *v. LIII*, 1976.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro: Americana, 1975.

ZAVALA, Silvio. *Filosofia de la Conquista*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1947.

ZAVALA, Silvio. *La filosofia politica en la Conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

ZAVALA, Silvio. La volunctad del gentil em la doctrina de Las Casas. *In: EN EL QUINTO CENTENARIO DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

ZAVALA, Sílvio. *Por la senda hispana de la libertad*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.